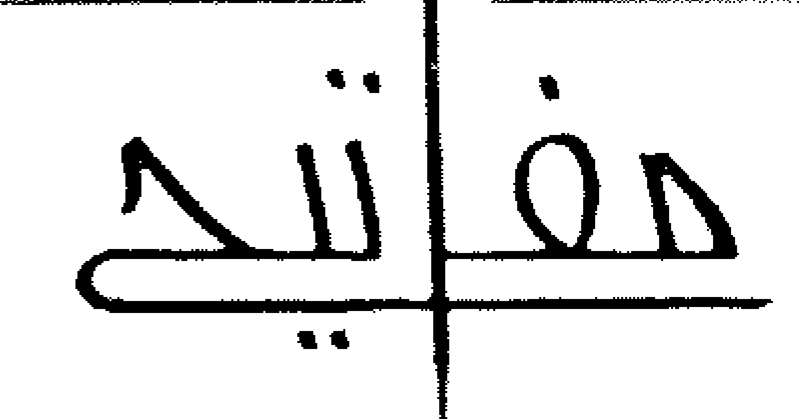
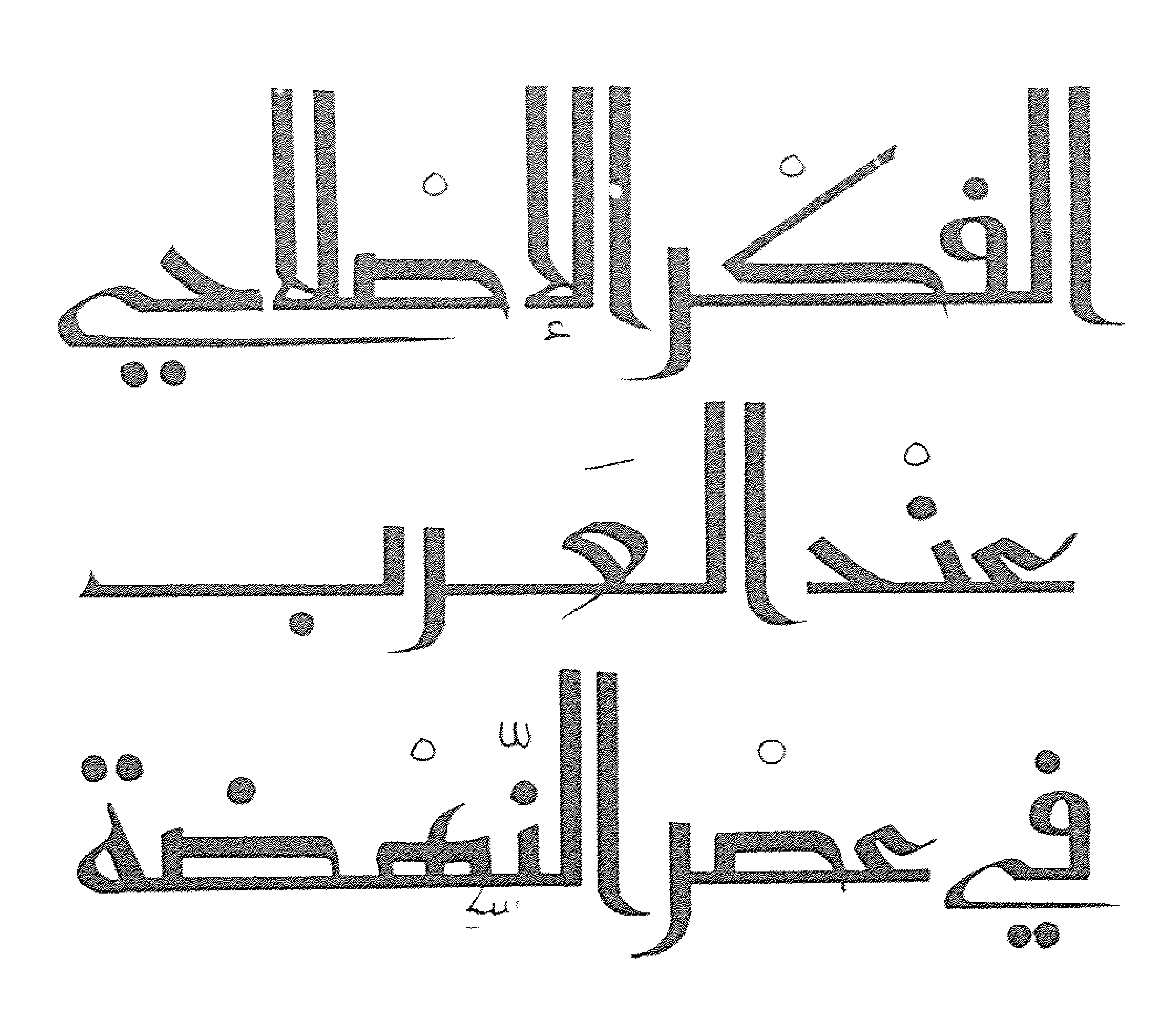




قاضي / عبدالله صولة



دار الجنوب للنشر - تونس

مفاتيح

سلسلة يُديرهَا

حسين الواد

الفكر الإصلاحي عند العرب في عصر النهضة

محمّد القاضي / عبد الله صولة

الفكر الإصلاحي عند العرب في عصر النهضة

دار الجنوب للنشر - تونس

79 نهج فلسطين ـــ 1002 تونس
ISBN. 9973 - 703 - 21 - 9

مفاتيح

أمّا زماننا هذا... فإن التَدَاخُل فيه بين الثّقافة والتربية يُلزم بتجاوز بَسيط المهارات التّربويّة الى التّكوين المتين الذّي تَبني عليه مستقبَلها الشعوبُ. فمتى لم تنتشر خيراتُ الثقافة بالتّعميم حتى تغدُو وفرةً تغمُرُ إقلالَنَا في الفكر والاقتصاد والاجتماع والسياسة، يظل النُّموُ، أيُّ نُموٍ، غيرَ متكافىء يتهدَّده التَّهافتُ والانحِسارُ.

من هذا المنطلَق، ومن الإيمان بأنَّ لنا اليومَ كفاءاتٍ أهلاً لأنْ تُوَقَّعَ بِها الامالُ، تطمَحُ هذِهِ السلسلةُ، أكثَرَ ما تطمحُ الى :

ــ أن تضطَلِع التربيةُ والثقافةُ بنحتِ سَوِيّ الكِيان

ــ أن تُرفعَ الحواجِزُ بين التعليم (الثانوي والعالي)... وبين المجتمع

ــ أن نَتَجاوَزَ الرِوايَةَ إلى الدِرايَةِ حتَّى يكون حوار ثقافيّ تربويّ فعّال

نعم!... تطمح هذه السلسلة الى تَنْمية الثقافةِ بالتربية والتربية بالثقافةِ.

محمد المصمودي　　　　حسين الواد

المقدّمـــة

لم يكن هذا المصنّف الذي تجده بين يديك في أصل نشأته كتابا، وإنّما كان دروسا أُلقيت خلال الثمانينات على طلبة قسم اللّغة العربيّة بكلّية الآداب بتونس. وقد تضافر على تصوّر محاور هذه الدّروس فريق من الأساتذة(*)؛ ثم مرّ عليها حين من الدّهر ظلّت فيه مطويّة حتى اقترح علينا الدّكتور حسين الواد أن نخرجها لِلنّاس في صورة كتاب؛ فعدنا إليها ننفض عنها ما علق بها من غبار الرّفوف، ونلمّ شعثها ونشذّبها، حتى استوى لنا منها هذا المؤلّف الذي وسمناه بـ«الفكر الاصلاحي عند العرب في عصر النّهضة».

وستجد في هذا الكتاب أقساما أربعة، أوّلها تمهيد بسطنا فيه بوادر النّهضة العربيّة في المشرق والمغرب، وأهمّ العوامل التي ساعدت على تحقيقها من ترجمة وطباعة ومدارس وصحافة. وثاني هذه الأقسام مداره على الجانب الثّقافي من الإصلاح. وقد فحصنا فيه عن صورة أوروبا في كتب الرّحّالة العرب في عصر النّهضة، ثمّ عرضنا لمسألة التّيّار العلماني وما أثاره لدى المفكّرين العرب من ردود فعل متباينة بين مقبل عليه ومنكر له. وثالث هذه الأقسام جعلناه للفكر السّياسيّ، فاستعرضنا مواقف المصلحين من قضايا ثلاث هي إصلاح النّظام السّياسيّ، ومصير الخلافة الإسلاميّة، وتيّار القوميّة العربيّة. أمّا القسم الرّابع فموضوعه التّفكير الاجتماعيّ في عصر النّهضة، ومناطه على مواقف المفكّرين من مسألتين خطيرتين هما السّبل الموفية على إصلاح التّعليم والمواقف المختلفة من تحرير المرأة.

ولقد اعتمدنا في كلّ فصل من فصول هذا الكتاب على نصّين يمثّلان نزعتين في التّفكير متقابلتين، يعالجان قضيّة واحدة. ومن هذه النّصوص

ما يربط بينها السّياق التّاريخيّ وظروف الكتابة، من قبيل كتابَيْ «الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرّازق و«نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم» لمحمّد الخضر حسين، أو كتابَيْ «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» للطّاهر الحدّاد و«الحِداد على امرأة الحدّاد» لمحمد الصّالح بن مراد. ومن هذه النّصوص ما ظهر بعضه بمعزل عن بعض في الزّمان وأحيانا في المكان أيضا. من ذلك كتاب «أليس الصّبح بقريب» وقد كتبه محمّد الطّاهر ابن عاشور في مطلع القرن العشرين بتونس، وكتاب «مستقبل الثقافة في مصر» وقد وضعه طه حسين خلال الثّلاثينات بمصر، أو رسالة ابن أبي الضّياف في المرأة وقد كتبها في منتصف القرن التاسع عشر بتونس، وكتاب قاسم أمين «تحرير المرأة» وقد كتبه في أواخر القرن الماضي بمصر. وعن ذلك نشأت لنا في كلّ فصلٍ مواجهةٌ بين أثرين، أو قل بين رجلين، بل موقفين، بل تيّارين، بل إيديولوجيّتين عملت كلّ منهما على توجيه مسار الفكر العربي الحديث في عصر النّهضة وجهة مخصوصة، ومن ثمّ على تشكيل ملامح المجتمع طبق مثال محدّد.

على أنّ هذه المواجهة قد تركت في الفكر العربي أثرا إيجابيّا وآخر سلبيّا. أمّا الأثر الإيجابيّ فيتمثّل في تلك الحيويّة التي شهدَها عصر النّهضة في طريقة تناول المسائل من وجهات نظر مختلفة إلى حدّ التّناقض أحيانا؛ فأرسيت بذلك تقاليد جديدة هي تقاليد النقاش والجدال والسّجال. وقد غنم الفكر من ذلك تعدّدا وتنوّعا وثراء. وأمّا الأثر السّلبيّ فيتمثّل في تشبّث كلّ طرف بمثال جاهز يحاول أن يُخضِع الواقعَ له، يستوي في ذلك التّيار السّلفي الذي استمدّ مثله الأعلى من حقيقة قابعةٍ في تلافيف القرون السّحيقة، والتّيار التّغريبي الذي رأى في الغرب مثاله الأسمى، ودعا إلى اتّباع نهجه والنّسج على منواله في مذاهب التّفكير وطرائق التّنظيم الاجتماعي.

في هذا الإطار يتنزّل كتابنا. فهو استقراء متحرّ لهذه المواجهة في المستويات الثقافيّة والسّياسيّة والاجتماعيّة من خلال آثار معالِمَ لمفكّرين

أعلام. وهو استقراء أكثر من كونه تنظيرا. وقد جعلناه كذلك سعيا منّا إلى تحقيق غايتين إحداهما بسبب من الأخرى. فالأولى تربويّة تتمثّل في العمل على لفت انتباه الطّالب إلى تنوّع الأفكار في المسألة الواحدة، فيعرف الرّأي ونقيضه ويستوي له من ذلك فكر نقديّ إزاء ما يعرض له من قضايا. وأمّا الغاية الثّانية فعلميّة نطمح من خلالها إلى مدّ الطالب بنصيب من المعارف يتيح له أن يُلمّ بهذه الحقبة الخطيرة من تاريخ الأمّة العربيّة في العصر الحديث إلماما تتوفّر فيه الموضوعيّة ويحثّ الطّالبَ على أن يبذل مزيدا من الجهد ليكون إلمامه بهذه الفترة أشملَ واطّلاعه أكمل.

إنّ لهذا الكتاب فيما نرى خاصّيتين أساسيّتين أولاهما المنهج المعتمد في تقديم المسائل وتبويب القضايا الفرعيّة المعروضة في الآثار المدروسة، وهو منهج يراعي التّدرّج وينهض على بناء مترابط الحلقات. وأمّا الخاصّية الثّانية فتتمثّل في أنّنا عمدنا في هذا الكتاب إلى الانطلاق أساسا من النّصوص أي المصادر نستقرئها ونصغي إليها إصغاء فلا نحمّلها ما قد تضيق به من بعيد الاشارات ومُسقَط التّأويلات.

وإنّنا لنرجو في الختام أن تجد في هذا العمل بعضَ النّفع مقرونا ببعض المتعة، فإنّ كان ذلك كذلك فحسبنا به جزاء.

عبد الله صولة و محمّد القاضي
المروج في 13 ــ 3 ــ 1992

القسم الأوّل

بوادر النّهضة العربيّة وعواملها

الفصل الأوّل
بوادر النّهضة العربيّة في الشّام ومصر

يكاد دارسو عصر النّهضة العربيّة يجمعون على تحديد بدايتها بسنة 1798 تاريخ حملة نابليون على مصر. غير أنّ هذا التحديد لا يخلو من تعسّف وحيف إذ يعسر علينا أن نحدّد تاريخا مضبوطا نعتبره بداية لمرحلة حضارية كاملة.

ذلك أنّ ما يصطلح عليه بعصور الانحطاط الممتدّة من سنة 1258م إلى سنة 1800م قد تخلّلتها ومضات نور ومحاولات إصلاح وسعي إلى ربط الصلة بالآخر. ومن تلك الومضات ظهور العلاّمة عبد الرحمان ابن خلدون في القرن الرابع عشر الميلادي واستنباطه لآراء في الاجتماع والسياسة والتاريخ سيكون لها أثر كبير في مفكّري القرن التاسع عشر وما قبله[1].

أمّا الحركة الوهابية التي انطلقت في الحجاز سنة 1786 وشملت المشرق والمغرب العربيين فإنّها تهدف إلى الاصلاح السياسي والديني معا، وتروم العودة إلى الأصول الاسلامية الأولى التي انبنت عليها الحضارة الاسلامية في عهد السلف الصالح ونبذ الخرافات والتقليد ممّا تراكم في عصور الانحطاط. فلا عجب والحالة تلك أن اعتبرت الحركة الوهابية بداية لنهضة العرب الحديثة.

1 ـــ انظر: Ahmed Abdessalam: Les historiens tunisiens des XVII XVIII et XIX siècles. Essai d'histoire culturelle. Publications de l'université de Tunis. 1973.

وقد ظهرت هذه الحركة في فترة كانت فيها جلّ البلاد العربية خاضعة للنفوذ العثماني الذي امتد منذ بداية القرن السادس عشر إلى مطلع القرن العشرين وطوال هذه الفترة كانت اللغة الرسمية هي التركية أما العربية فقد اقتصرت على الميدان الديني. وقد اتسمت هذه الفترة بجمود فكري وتراجع حضاري وانحطاط أدبي وانغلاق عن العالم الخارجي.

فكيف بدأت أفكار النهضة تتسرّب إلى البلدان العربية؟ وأين بدأت؟ ومتى؟ وما هو دور حملة نابليون على مصر في تحقيق هذه النهضة أو تهيئة الظروف لقيامها؟

I ــ بوادر النّهضة في الشّام

أ ــ لبنان والغرب

يختص لبنان بتعدّد الطوائف الدينية فيه وبارتفاع نسبة عدد سكّانه المسيحيين العرب ممّا أثّر في علاقته بالغرب. فمنذ الحروب الصليبية التي شنّها الغرب المسيحي للسيطرة على الأماكن المقدّسة في فلسطين خلال القرون الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر، أقام الموارنة اللبنانيون علاقات طيّبة مع الصليبيّين من الافرنج (Les Francs)، ودخلوا في كنيسة روما منذ سنة 1180م، فكان ذلك الانتماء دليل اعترافهم بزعامة البابا.

وقد قوي اتصال لبنان بالغرب بداية من القرن السادس عشر، وتجلّى ذلك في زيارة أمير لبنان فخر الدين المعني (1572 ــ 1635) إلى أوروبا واتصاله بأمراء توسكانة وعقده معهم المحالفات التجارية والودية. وكان من أثر ذلك أن اندفع الأوروبيون يرسلون البعثات إلى الشرق فأصبح لبنان مجالا واسعا للتجارة الأوروبية.

ومنذ القرن الثامن عشر نشطت بعض البلدان الأوروبية وخاصّة منها فرنسا ثم روسيا للمطالبة بحماية المسيحيين في لبنان من السلطة العثمانية

التي اتهمتها البلدان الاوروبية باضطهاد المسيحيين الذين يعيشون في ظلّ السلطنة العثمانية. ومن نتائج هذه الحماية أن اكتسب المسيحيون اللبنانيون ــ رغم بقائهم تحت النفوذ العثماني ــ جملة من الامتيازات السياسية إذ تمتعوا بنوع من الاستقلال الذاتي، والاقتصادية إذ أصبحوا عملاء التجارة مع أوروبا، والثقافية إذ مكّنهم اتصالهم بالغرب من الاطلاع على ثقافته.

ب ــ التعليم

بدأ اهتمام البابوات بالتعليم في لبنان منذ عهد البابا يوليوس الثالث (1550 ــ 1555) الذي أمر اليسوعيين بفتح المدارس في الشرق الأدنى ولا سيما لبنان. وفي سنة 1578 انطلقت البعثة الأولى من الفتيان الموارنة إلى روما للتعلّم. وفي سنة 1584 أنشأ البابا غريغوريوس الثالث عشر مدرسة روما المارونية فكانت نقطة انطلاق للنهضة التعليمية في لبنان. وفي سنة 1649 تعهّد ملك فرنسا لويس الرابع عشر (1638 ــ 1715) بتعليم عدد من اللبنانيين المسيحيين في فرنسا مجانا. وفي سنة 1736 أصدر المجمع المقدّس أمرا إلى المطارنة والكهنة ورؤساء الأديرة وطلاّب مدرسة روما جاء فيه «إننا نأمر بأنّ تُفتَح في المدن والقرى والأديرة مدارس يتلقى فيها الصبيان العلوم».

وقد أسهمت هذه العوامل مجتمعة في نشر التعليم في لبنان. ذلك أن الارساليات الكاثوليكية حظيت بتسهيلات كبرى في لبنان فاضطلعت بدور مهمّ في إنشاء المدارس ومن أوّلها مدرسة عينطورة التي أنشأها سنة 1734 المرسلون الكاثوليك وتولّوا التدريس بها.

على أن الأجانب لم ينفردوا بتأسيس المدارس وإنما نسج على منوالهم مسيحيو لبنان، فظهرت مدارس وطنية منها مدرسة عين ورقة وهي في الأصل دير حُوّل سنة 1789 مدرسة على مثال مدرسة روما تُدرس فيها اللغات السريانية والايطالية واللاتينية والعلوم والمنطق

والفلسفة واللاهوت والحقوق.

ج ــ الطِّباعة

ظهرت الطباعة في لبنان منذ مطلع القرن السابع عشر وكانت أول مطبعة عرفها لبنان مطبعة دير قزحيا وهي مطبعة سريانية أنشئت سنة 1610. وبعد ما يقرب من قرن ظهرت أول مطبعة عربية في حلب سنة 1706. إذ استجلب البطريرك أثناسيوس الدباس مطبعة، وصنع أمهات حروفها العربية الشماس عبد الله زاخر. وأوّل كتاب أخرجته تلك المطبعة كتاب «المزامير» سنة 1706. وقد بطلت بعد وفاة منشئها سنة 1724. فأسّس الشماس عبد الله زاخر سنة 1732 مطبعة دير مار يوحنا الصابغ في الشوير. وقد طبعت كتاب «ميزان الزمان» سنة 1733 وكانت أكثر مطبوعاتها دينية لا مدرسية. وبعد ذلك أنشأ الروم الارتودوكس سنة 1751 مطبعة القديس جاورجيوس ببيروت.

إن هذه التواريخ تقدّم لنا فكرة عن السبق الثقافي الذي ناله المسيحيون اللبنانيون، وخصوصا إذا ما قارنّا بين ما كان يحصل في لبنان في هذا المجال وما كان سائدا في سائر البلدان العربية. وسيتاح لهذه البوادر من التطوّر في أواسط القرن التاسع عشر ما سيمكّن لبنان من الاضطلاع بدور أساسي في النهضة العربية المعاصرة.

II ــ بوادر النّهضة في مصر

أ ــ قبل حملة نابليون على مصر

مرّت مصر وسائر البلدان العربية بمرحلة ركود علميّ وفكري طوال القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر إذ كانت تحت النفوذ العثماني. وقد أطلق بعض الدارسين على هذا العصر اسم «عصر الشروح والحواشي» إذ انحصرت فيه الجهود في شرح ما ألفه القدامى وتحشيته في الهوامش. وقد وصف الرحّالة فولني الحالة الصناعية والعلمية في مصر

في الربع الأخير من القرن التاسع عشر فقال : «الجهل عام في هذه البلاد مثل سائر الدولة التركية. وهو يشمل كلّ الطبقات، ويتجلّى في كلّ النواحي الأدبية والطبيعية وفي الفنون الجميلة. حتى الصناعات اليدوية فإنّها في أبسط أحوالها. ويندر أن تجد في القاهرة من يصلح الساعة. وإذا وُجِدَ فهو إفرنجي. أمّا الصّباغة فأصحابها فيها أكثر ممّا في أزمير وحلب، لكنّهم جهلاء. وإنّما يتقنون المنسوجات الحريرية، وإن كانت أقل اتقانا وأغلى ثمنا من تلك التي تصنع في أوروبا. أمّا العلم فوجود الازهر فيها جعلها قبلة الطلاب في الشرق الاسلامي»[2].

وقد كان التعليم في العهد العثماني تقليديا منحصرا في الكتاتيب التي يحفظ فيها الأطفال القرآن ويتعلّمون مبادىء الكتابة، وفي الأزهر حيث انحط التعليم واقتصر على العلوم الدينية النقلية، وبعض المعارف الحسابية التي يُهدَف منها إلى حساب المواريث، وبعض المبادىء في علم الهيئة لضبط مواقيت الصلاة.

وفي أواخر القرن الثامن عشر بدأت تظهر في مصر تباشير نهضة ثقافيّة علميّة مثّلها مجموعة من رجال الفكر المصريين منهم حسن الجبرتي وقد برع في الدراسات الرياضية والفلكية، وابنه عبد الرحمان الجبرتي وقد عرف بكتابه التاريخي «عجائب الآثار في التراجم والأخبار». كما عرف في مجال الأدب شعرا ونثرا محمّد الشبرواي وحسن العطار واسماعيل الخشاب وغيرهم كما برز نجم محمد مرتضى الزبيدي. ولئن لم يكن هؤلاء الأدباء والمفكّرون من المجدّدين في هذه الميادين فإن فضلهم تمثّل أساسا في محاولة الخروج عن المألوف خروجا نسبيا.

2 — Volney: Voyage en Syrie et en Egypte pendant les années 1783, 1784 et 1785.

ذكره جمال الدّين الشيّال في كتابه «الحركات الاصلاحية ومراكز الثقافة في الشرق الإسلامي الحديث». معهد الدّراسات العربيّة العالية. مصر 1958.

ب ــ حملة نابليون على مصر (1798 ــ 1801)

تندرج هذه الحملة في إطار النزاع بين الشرق والغرب أي بين القوى الأوروبية والسلطنة العثمانية من جهة، وبين الدول الغربية في حدّ ذاتها من جهة أخرى، إذ كانت مصر محلّ نزاع بين فرنسا وانقلترا باعتبارها مرحلة هامّة في طريق الهند مما يكسبها أهمية استراتيجية كبيرة.

غير أن هذه الحملة لم تكن مجرّد عملية عسكرية، بل كان لها جانب علمي وثقافي كان له فضل إذكاء جذوة النهضة العربية الحديثة.

1 ــ المجمع العلمي

صاحب هذا المجمع العلمي الحملةَ. وكان قوامه ثمانية وأربعين عالِما فرنسيّا، أحضروا معهم آلاتهم وأقاموا مكتبة وبدأوا سلسلة من البحوث المتعلّقة بمصر في ميادين الرياضة والهندسة والجغرافيا والفلك والميكانيكا وطبقات الأرض والمعادن والطب والآثار والآداب والفنون.

وقد كان هذا المجمع يصدر نشرة كل ثلاثة أشهر يضمّنها نتائج بحوثه. ثم نشر أعضاء المجمع صفوتها في أربعة مجلّدات. كما نشروا في وصف مصر كتابا جليل القيمة دعوه Description d'Egypte يتألف من تسعة مجلّدات معها صور وخرائط ولوحات تقع في أربعة عشر مجلدا أخرى.

وقد كانت هذه المعارف جديدة على المصريين كلّ الجدّة. يدلّنا على ذلك ما أورده الجبرتي في الجزء الثالث من «عجائب الآثار في التراجم والأخبار» من وصف لبعض التجارب الكيميائية التي كان يجريها بعض علماء المجمع. يقول : «ومن أغرب ما رأيته في ذلك المكان أن بعض المتقيّدين لذلك أخذ زجاجة من الزجاجات الموضوع فيها بعضُ المياه المستخرَجة، فصبّ منها شيئا في كأس، ثمّ صبّ عليها شيئا من زجاجة أخرى فغلا الماءُ وصعد منه دخان ملوّن حتى انقطع وجفّ ما في الكأس وصار حجرا أصفر [..] يابسا أخذناه بأيدينا

ونظرناه.

ثم فعل كذلك بمياه أخرى فجمّد حجرا أزرق، وبأخرى فجمّد حجرا أحمر ياقوتيا. وأخذ مرّة شيئا قليلا جدّا من غبار أبيض ووضعه على السندال، وضربه بالمطرقة بلطف، فخرج له صوت هائل كصوت القارابانة انزعجنا منه فضحكوا منّا»[3].

2 ــ الطّبــاعــة

أحضر نابليون معه مطبعة على ظهر الباخرة «الشرق» طبع عليها نداءه إلى الشّعب المصري. وقد «اقترنت فيه على نحو غريب أفكار الثورة الفرنسية مع تهديدات الفاتح المستعمر ومع التلاعب الدجلي السافر [كذا!] بالعواطف الدينية للسكان المتخلّفين. وفي هذا النداء صوّر نابليون نفسه وكأنه مسلم حقيقي وصديق صدوق وحامٍ للاسلام»[4].

وكانت أوّل مطبعة عربية عرفتها مصر المطبعة الشّرقية الفرنسيّة، وكان يسيّرها «مارسال»، وممّا طبعه : «كتاب التّهجئة في العربية والتركيّة والفارسيّة» (1798)، و«كتاب القراءة العربية»، و«معجم فرنسي ــ عربي» و«غراماطيق اللغة المصرية العامية».

وقد أنشئت مطبعة أخرى يسيّرها «مارك أورال» (Marc Aurel) تولّت في بداية أمرها طبع «بريد مصر» (Le courrier d'Egypte).

3 ــ الصّحــافـة

كان أهمّ ما أصدره نابليون بعد استيلائه على القاهرة مباشرة جريدة «بريد مصر» سنة 1798. ثم صدرت عن المجمع العلمي مجلة علمية

3 ــ جمال الدّين الشيّال : تاريخ التّرجمة في مصر في عهد الحملة الفرنسيّة. دار الفكر العربيّ. 1950، ص 19 وما بعدها.
4 ــ لوتسكي : تاريخ الأقطار العربيّة الحديث ــ دار التّقدّم. موسكو 1971. ص ص 45 ــ 46.

هي «العشرية المصريّة» (La décade égyptienne). ولئن كانت هاتان الصحيفتان تصدران بالفرنسيّة، فإن بعض المؤرّخين يذكر أن مصر شهدت في هذه الفترة ظهور جريدة اسمها «التنبيه» تعتبر أولى الجرائد العربية. إلا أن بحثا قام به ابراهيم عبده أفضى به إلى القول إن هذه الجريدة وهمية ولا أثر لها إلا الأمر القاضي بإصدارها[5].

4 ــ الترجمـــة

استولى نابليون في طريقه إلى مصر على جزيرة مالطة فوجد فيها أسرى مسلمين اصطحب بعضهم في حملته واعتمد عليهم في ترجمة الأوامر والمنشورات والقيام بالوساطة في نقل الأحاديث بين الحكام والمحكومين. ولمّا كانت معرفتهم باللغتين العربية والفرنسية محدودة فإن ترجمتهم كانت ضعيفة.

وقد كان من رجال الحملة مستشرقون فرنسيون مِنهُم «فونتور» (Venture) و«جوبير» (Jaubert) و«براسيرفيتش» (Bracervich) و«لوماكا» (L'Homaca)، ساهموا في ترجمة الوثائق الرسمية.

وممن استعان بهم الفرنسيون في الترجمة بمصر المترجمون السوريون وخاصة منهم دون الياس فتح الله ويوسف مسابكي.

وقد كان يحمل عبء الترجمة العلمية عضوان من أعضاء المجمع هما المستشرق الفرنسي «جان جوزيف مارسيل»، والسوري المسيحي الأب انطون رفائيل زاخور راهبة المخلصي، وهو العضو الشرقي الوحيد بمجمع نابليون.

وقد ترجمت في هذه الفترة وطبعت بمطبعة الحملة كتبٌ منها «وصايا لقمان الحكيم» بالعربية والفرنسية في 120 صفحة، و«محضر

5 ــ ابراهيم عبده : تاريخ الطّباعة والصّحافة في مصر، خلال الحملة الفرنسية (1798 - 1801) ط 2 مكتبة الآداب. مصر. 1949. ص ص 89 - 97.

محاكمة سليمان الحلبي» بالعربية والتركية في 180 صفحة. وقد كان سليمان الحلبي اغتال القائد الفرنسي في القاهرة «كليبير»؛ ومما ترجم أيضا «رسالة في مرض الجدري» بالعربية والفرنسية في 43 صفحة، و«اجرومية اللغة العامية» بالعربية والفرنسية في 168 صفحة.

5 ــ المــــدارس

أنشأت الحملة الفرنسية في مصر مدرستين لتعليم أبناء الفرنسيين دون غيرهم. ولعل هذا ما جعل الدارسين يميلون إلى التهوين من شأن الأثر الفكري والثقافي الذي تركته الحملة الفرنسية في الشعب المصري. ذلك «أن السنوات القليلة التي قضتها الحملة في مصر، وانصرافها إلى توطيد الحكم الفرنسي في البلاد، لم تُتِح للمصريين إمكانية التفاعل معها. واقتصر ردّ الفعل في مصر على الاعجاب بالنماذج الحضارية التي جاءت بها الحملة، ومحاولة الاستفادة منها في عهد محمد علي»[6].

ومن خلال هذا التتبّع لبوادر النهضة في كلّ من الشام ومصر يمكن أن ننتهي إلى جملة من الاستنتاجات :

1 ــ إن مصدر هذه النهضة واحد هو أوروبا. وهو أمر طبيعي بالنظر إلى ما بلغته من تقدّم علميّ وصناعي واجتماعي.

2 ــ إلاّ أن التدخّل الأوروبي في الشرق قد اختلف من الشام إلى مصر من حيث أسبابه. فقد اتخذ في الشام طابعا دينيا دَعَم التدخّل السياسي الذي تجسّد في طلب حماية العرب المسيحيين. أما في مصر فقد كان سبب التدخّل الفرنسي اقتصاديا وقع تجسيده عسكريا.

3 ــ كما اختلف هذا التدخّل الأوروبي في الشرق العربي من حيث طبيعته. إذ كان في الشام شعبيا، ظهر في اتجاه الارساليات المسيحية

6 ــ علي المحافظة : الاتّجاهات الفكريّة عند العرب في عصر النّهضة. الأهلية للنّشر والتّوزيع. بيروت. 1975، ص 24.

إلى الشعب عامة؛ أما في مصر فقد كان نخبويا، لأن نابليون وإن استعان بالعلم الحديث أثناء حملته فإنه لم يهدف قط إلى تثقيف الشعب المصري وإنما كان همّه الاتجاه إلى صفوة المصريين من علماء وأعيان لجلبهم إلى صفّه واستخدامهم أداة لبسط نفوذه على مصر.

الفصل الثّاني
عوامل النّهضة العربيّة في المشرق والمغرب

لئن كان القادح لنهضة العرب الحديثة واحدا، وهو الاتّصال بأوربّا فإنّ تاريخ انطلاق هذه النّهضة ليس واحدا بالنّسبة إلى كلّ البلدان العربيّة. إذ هو يختلف باختلاف الظروف التي أتيحت لكلّ واحدة من هذه البلدان. وقد كنّا رأينا أن البلدين اللذين سبقا إلى الاتصال بالحضارة الغربية هما لبنان لوجود عدد من المسيحيين بين سكّانه، ومصر بسبب حملة نابليون عليها.

ورغم السبق الذي أدركه اللبنانيون في ميدان التعليم، فإن مصر قد انطلقت منذ بداية القرن التاسع عشر للّحق به. وقد كان ذلك في عهد الخديوي محمد علي (1805–1848)، وهو رجل ألباني الأصل استولى على مقاليد الحكم في مصر، بعد فترة من الاضطرابات تلت خروج الفرنسيين. وقد كان يمثل الطموح السياسي إلى تكوين دولة قوية يمكن أن تزاحم الدولة العثمانية. ورأى أن ذلك لا يتحقق إلا بأمرين أحدهما بناء جيش قويّ، والآخر إرساء دعائم اقتصاد متين.

فكان أوّل عمل قام به إرسال البعثات العلمية إلى إيطاليا من سنة 1809 إلى سنة 1816، ثم إلى فرنسا من سنة 1813 إلى سنة 1826. وقد بلغ مجموع الطلبة المبعوثين أكثر من أربعين طالبا، ترجع فنون تخصصهم إلى المجال الحربي من قبيل فنون التدريب والأمور الحربية والميكانيك وفن المدفعيّة وفن سبك المعادن وغيرها، وإلى مجالات أخرى منها فن تدبير الأمور الملكية وعلم السفارة وفن المياه والفلاحة والطبيعيات والنقش والحفر والطباعة والترجمة والطب وغيرها.

ولا شكّ في أن همّ محمّد علي كان منصبّا على المجال الحربي، إلا أنه ترتبت على هذه البعثات فوائد جمّة ساهمت في تركيز أسس النهضة الحديثة في مصر، ومنها خاصّة المدارس والطباعة والصحافة والترجمة.

ولئن أصاب هذه الاندفاعة شيء من الفتور بتولّي عبّاس الأوّل وابنه سعيد الحُكْمَ، فقد شهدت بعثا جديدا في عصر اسماعيل (1863–1879)، ووافقت مدّة حكمه اضطهاد تركيا للبنانيين والسوريين، فهاجر عدد منهم كبير إلى مصر وساهموا بقسط وافر في دعم الثقافة وتقوية أسباب النهضة.

وفي تونس كان ظهور بعض المفكرين المصلحين من أمثال خير الدين وابن أبي الضياف عاملا حاسما في توجيه البايات إلى القيام بأعمال تفتح الطريق أمام جملة من المؤسسات العصرية. وكانت زيارة أحمد باي إلى باريس سنة 1846 قوة دافعة إلى الاقتناع بتقدّم الغرب والعمل على اللحاق به.

فكان من أثر هذا كلّه أن شهدت البلاد العربية حركة شاملة أرسيت فيها أسس النهضة ومنها المدارس والطباعة والصحافة والترجمة. فكيف تبدو هذه العوامل في المشرق والمغرب العربيّين؟

هذا ما سنحاول التطرّق إليه في إطار رؤية تأليفيّة ننهج فيها نهجا تأريخيا.

I ـ المـــــدارس

كان عصر محمد علي عصر ازدهار تعليمي في مصر إذ أشرفت الدولة على هذا الميدان. وقد «فتحت للمرة الأولى في التاريخ المصري، المدارس العلمانية العامة. وكان في المدارس الابتدائية أكثر من ستة آلاف تلميذ، تتراوح أعمارهم ما بين 8 إلى 12 سنة، ويدرسون اللغة العربية والحساب. وفي المدارس الثانوية، كان يدرس التلاميذ الذين

تتراوح أعمارهم بين 12 إلى 16 سنة، بالاضافة إلى ما مرّ، اللغةَ التركية والرياضيات والتاريخ والجغرافية»[1].

وقد أسس محمد علي سنة 1811 المدرسة الحربية الأولى لتعليم أولاد المماليك وغلمانهم. وكانت الايطالية هي اللغة الغربية التي تُعلّم في هذه المدرسة. وقد اصطبغت المدارس في عهده بصبغة عملية. وقد أنشأ مدارس حربية تنم عن شديد حرصه على بناء جيش عتيد آخذ بأسباب التطوّر، منها مدرسة أركان الحرب سنة 1825، ومدرسة السواري سنة 1830 وقد انشئت على مثال مدرسة سومور الحربية بفرنسا، ومدرسة الطوبجية سنة 1831.

ومن المدارس الزراعية الدرسخانة الملكية وقد انشئت سنة 1830.

كما اهتم محمد علي بالمدارس الصناعية فأنشأ مدرسة الكيمياء لتعليم الصناعات الكيميائية سنة 1831، ومدرسة المعادن سنة 1834، ومدرسة العمليات أو الفنون والصنائع سنة 1837.

ومن المدارس الطبية التي أسست في عهد محمد علي مدرسة الطب البشري سنة 1827، ومدرسة الطب البيطري سنة 1828، ومدرسة الصيدلة سنة 1830 وهي فرع من مدرسة الطب البشري، ومدرسة الولادة سنة 1832، وقد زاول الدراسة فيها في أول عهدها جَوَارٍ حبشيّات وسودانيات ثم أقبلت عليها بعد ذلك المصريات.

ولعلّ من أهمّ المدارس التي أنشئت في تلك الحقبة مدرسة الألسن التي أسّسها محمد علي سنة 1835 بناء على اقتراح رفاعة الطهطاوي (1801–1873) وكان الطلبة يدرسون فيها العربية والفرنسيّة والتركية والحساب والجغرافيا ثم التاريخ؛ وقد ترجمت فيها كتب كثيرة.

وما نستنتجه من كلّ هذا أن الدولة في مصر قد أخذت على عاتقها مهمّة إنشاء المدارس والإشراف عليها وقد أنشئت في فترة وجيزة

ـــ لوتسكي : تاريخ الأقطار العربية الحديث (مذكور). ص 73.

مدارس كثيرة العدد متنوعة الاختصاصات، إذ كانت مندرجة في إطار خطة شاملة للنهوض بالجيش والاقتصاد.

أمّا في لبنان فقد تواصل العمل على إنشاء المدارس وتعزّز فيها دور الإرساليات الأجنبيّة والطّوائف الدّينية. ومن هذه المدارس مدرسة راهبات ماريوسف سنة 1845، ومدرسة عبيّة وقد أنشأها البروتستانت الأمريكان وأدارها المستشرق فانديك سنة 1847، ومدرسة غزير التي أسسها اليسوعيون سنة 1847، والمدرسة الانكليزية سنة 1860، والمدرسة الوطنية وقد أنشأها بطرس البستاني سنة 1863، والمدرسة البطريركية للروم الارتودكس سنة 1865، ومدرس الحكمة للموارنة سنة 1865، ومدرسة الثلاثة الأقمار للروم الارتودكس سنة 1866. وقد أنشئت الجامعة الأمريكية سنة 1866، والجامعة اليسوعية سنة 1874، والمدرسة الوطنية الاسرائيلية سنة 1874، والكلية العثمانية الاسلامية سنة 1908.

إن الظاهرة التي تلفت الانتباه في هذه المدارس كثرتها، وبقاء العامل الديني باعتباره الدافع الأوّل إلى تأسيسها. ولئن كان التنافس بين الطوائف والارساليات أمرا إيجابيا من حيث الإكثار من عدد المدارس، فقد كان له جانب سلبي تمثّل في انعدام الصبغة التكاملية بينها، وغياب الجانب التطبيقي والتخصص عن هذه المؤسسات.

فإذا نظرنا في الايالة التونسية ألفينا أن نهضة مصر لاقت صدى لدى المصلحين التونسيين، يدلنا على ذلك ما نعثر عليه في كتب خير الدين «أقوم المسالك»، وابن أبي الضياف «الإتحاف»، وبيرم الخامس «صفوة الاعتبار» من إشارات صريحة فيها تعبير عن إعجابهم بما حدث في مصر.

وقد كان التعليم في تونس خلال الثلث الأوّل من القرن التاسع عشر تقليديا يدور في الكتاتيب وفي جامع الزيتونة.

ولعلّ أثر المسار الذي سلكه محمد علي قد ظهر في تونس من خلال

إنشاء المدرسة الحربية بباردو سنة 1840 على غرار المدرسة الحربية التركية «اسكي سراي» (Esky Saray). وقد سيّرها الضابط الايطالي كاليقاريس (Calligaris)»، وكلّف خير الدين بشؤونها الإدارية. وقد كانت تُدرَّس فيها الفنون العسكرية والفنون العلمية من هندسة وحساب وعلم خرائط واللغات العربية والايطالية والفرنسية.

وتعتبر هذه المدرسة أوّل مؤسسة رسمية للتعليم بتونس، وأوّل هيكل تعليمي أدخل العلوم العصرية واللغات الأجنبية في برامجه، كما أنه حقق التعايش بين الحضارتين العربية الإسلامية والغربية. وقد كانت هذه المدرسة أيضا أوّل مؤسسة تونسية تقوم بعمل الترجمة بشكل منظم[2].

أما الجاليات الأجنبية في تونس فقد عملت على إقامة مدارس خاصة بأبناء الأجانب منها المدرسة الايطالية سنة 1831، والمدرسة الايطالية الثانية سنة 1840، والمدرسة الفرنسية التي أنشأها الأب بورغاد L'abbé Bourgade سنة 1845، ومدرسة الطويلة التي أسّسها فالانزي Valenzi سنة 1873 لتعليم الفرنسية والايطالية، ومدرسة أسسها المشرفون على كنيسة سان لوي سنة 1875، والمدرسة اليهودية سنة 1878.

وقد شهد التعليم تطوّرا مهمّا في عهد الوزير خير الدين إذ أنشئت المدرسة الصادقية سنة 1875 لتعليم اللغة العربية والعلوم الدينية، بالاضافة إلى العلوم العصرية، من فيزياء ورياضيات وطبيعيات وجغرافيا، واللغات الأجنبية من تركية وإيطالية وفرنسية.

وفي هذه الفترة صدر قانون تنظيم التعليم الزيتوني سنة 1876، وقد سعى إلى تحديد الاطار الاداري وضبط برامج التدريس وإرساء طريقة موحّدة لمراقبة التلاميذ.

2 ـــ محمّد مواعدة : حركة التّرجمة في تونس وأبرز مظاهرها في الأدب (1840-1955). بحث مرقون قدّم لنيل شهادة التعمّق في البحث بكلّية الآداب تونس، 1978، 398 صفحة.

وبعد انتصاب الحماية الفرنسية بتونس أُحدثت سنة 1883 إدارة التعليم العمومي. وكُلِّف بالإشراف عليها مستعرب فرنسي كان يدرّس بالجزائر هو لوي ماشوال Louis Machuel. وممّا جاء في نصّ الأمر العليّ الذي عيّنه في هذه الخطّة وقد صدر بجريدة الرائد في 5 ماي 1883 : «إن العلم لا يتضمن العلوم الدينية والفقهية فقط مع شرفها، بل لا بدّ في عصرنا هذا أن نواضب أيضا على تعليم اللغات الأجنبية وخصوصا الأوروباوية الموصلة إلى التمدّن. فمقصودنا أن أولاد أهل مملكتنا يبتدئون بتعلّم اللغتين العربية والفرنساوية مع صغر سنّهم. ولذلك نريد إحداث مكاتب في جميع إيالتنا ليتعلموا فيها مجانا القرآن العظيم واللغة الفرنسوية، فينتفع بذلك الخاص والعام، والغني والفقير، والتاجر والصانع، ومن أراد الخدمة في بعض الوظائف السياسية أو العسكرية يجد الأهلية في نفسه»[3].

إنّ هذا النص يبيّن بجلاء نموّ الوعي بوجوب التمدّن والترقّي، والايمان بأنّ الطريق الموصلة إلى ذلك إنّما هي الاقتداء بالغرب. ومن ثمّ وجدنا أن إدارة التعليم العمومي تعمل على توجيه المدارس القائمة عند انتصاب الحماية وخاصة الصادقية وجهة تخدم اللغة والحضارة الفرنسيّتين. وتحقيقا لهذا الهدف أنشئت مدارس ابتدائية فرنسية–عربية (Franco-arabe) بمناطق عديدة من الإيالة التونسية في الشمال والوسط والجنوب. وقد بلغ عددها 155 مدرسة سنة 1897، تضم 3580 تلميذا، ثم أخذ عددها في التناقص.

وفي سنة 1884 أسّست المدرسة العلوية لتخريج معلّمي المرحلة الابتدائية. وبعدها صدر قانون التعليم بالمملكة التونسية سنة 1888 وهو يقضي بوجوب تعليم اللغة الفرنسية في جميع المدارس الابتدائية والثانوية، عمومية كانت أو خصوصية. ويخوّل مدير التعليم العمومي الإشرافَ على جميع المدارس، سواء أكانت خاصة أم تابعة لبعض

3 ــ الرّائد التّونسي : 5 ماي 1883.

القنصليات الأجنبية مثل المدارس الايطالية. وبهذا القانون تمّ للفرنسيّين بسط هيمنتهم على المؤسسات التعليمية بتونس.

وفي سنة 1896 أنشئت الجمعية الخلدونية لتعريف التونسيين بالثقافة الأوروبية، وتعريف الأوروبيين بوجوه الثقافة العربية الإسلامية. وقد نظمت دروسا في العلوم العصرية من فيزياء وكيمياء ورياضيات لطلبة الزيتونية قصد تكميل ثقافتهم. وتولّى أعضاؤها تدريس اللغة الفرنسية والترجمة، كما نظمت الجمعية المحاضرات والمسامرات.

من كل هذا يتضح لنا أن العناية بالمدارس وإن كانت قليلة قد بدأت قبل انتصاب الحماية، ولكنها تطوّرت بعدها. وقد آرز ذلك العمل على تعميم تدريس اللغة الفرنسية. وقد جاء قانون التعليم مجسدا للنزعة المركزية التي تجعل مدير التعليم العمومي مشرفا على جميع المؤسسات التعليمية في الإيالة التونسية. غير أن هذا كلّه لم يقض على التعليم التقليدي قضاء مبرما، وإنما وجدنا نوعا من التعايش بين نمطي التعليم التقليدي والعصري تجلّى خاصة في محاولات تجديد التعليم التقليدي من خلال عمل الخلدونية، وتنظيمه من خلال قانون تنظيم التعليم الزيتوني.

II ـ الطّبـاعــة

شهدت مصر في عهد محمّد علي نموّا كبيرا في ميدان الطباعة. وكانت مطبعة بولاق أول مطبعة عربية في مصر أنشئت سنة 1821، وتولّى إدارتها نقولا مسابكي وهو سوري. وقد عرفت هذه المطبعة بما أخرجته للناس من كتب التراث العربي على وجه الخصوص. ثم أسست مطبعة مدرسة الطب بأبي زعبل سنة 1827، ومطبعة رأس التين بالاسكندرية سنة 1829، ومطبعة القلعة سنة 1830، ومطبعة الطوبجية وهي مطبعة عسكرية مما أخرجته «الكنز المختار في كشف الأراضي والبحار» سنة 1834، و«كليلة ودمنة» سنة 1835. وأنشئت مطبعة

ديوان الجهادية سنة 1833، ومطبعة ديوان المدارس سنة 1868.

إن هذه العناية بالمطابع قد نشأت من أمرين أولهما أنها كلّها رسمية، وثانيهما أن جلّها تابع لمؤسسات عسكرية أو مدرسية.

وفي لبنان تواصل العمل على إقامة المطابع. فظهرت سنة 1808 مطبعة دير قزحيا الثانية، وكانت معظم مطبوعاتها دينية. إلا أن أول مطبعة عصرية شهدها لبنان كانت المطبعة الأمريكية ببيروت وقد أنشئت سنة 1834. ثم أنشأ المرسلون الكاثوليك المطبعة الكاثوليكية سنة 1848. وبعدها أنشأ خليل خوري سنة 1857 المطبعة السورية حيث كانت تطبع جريدة حديقة الأخبار. ثم أقام ابراهيم نجار المطبعة الشرقية سنة 1858، وتلتها المطبعة العمومية سنة 1861 وهي مطبعة خاصة. وفي سنة 1865 أنشئت مطابع ثلاث هي المطبعة المخلّصيّة للرهبان المخلّصيّين، ومطبعة السريان الكاثوليك، والمطبعة الوطنية وهي مطبعة خاصة. ثم أنشئت مطبعة المعارف سنة 1867 وهي خاصة أيضا.

إن هذا العرض التاريخي الموجز يؤكّد لنا أن دور الارساليات الأجنبية والطوائف الدينية ما زال قويا. ولعلّ طابع المنافسة لم يزل طاغيا على هذا الميدان. كما أن القطاع الخاص قد اقتحم مجال الطباعة، وبذلك فإن الصبغة التجارية جليّة في هذه المطابع. ونحن نكاد لا نشعر بوجود سلطة مركزيّة في لبنان ترسم خطة وتعمل على تنفيذها كما كان الشأن في مصر.

أما في تونس فقد تم إنشاء المطبعة الرسمية سنة 1860. ولم يكن آنذاك في تونس إلا مطبعة حجرية أقامها الأب بورقاد. وفي سنة 1880 أنشأ فينزي Finzi مطبعة خاصة. وقد كانت تونس في سنة 1900 تعدّ ستّ عشرة مطبعة اثنتان حجريتان، والأخرى مطابع يدوية أو تعمل بمحرّك بترولي. ومهما يكن من أمر، فإن وجود هذا العدد من المطابع في نهاية القرن التاسع عشر يدلّ على اهتمام بها وإدراك لدورها في إرساء مقومات النهضة. والملاحظ أن المطابع في تونس لم تكن رسمية كلها

ولا خاصة صرفا وإنما جمعت بين الضربين.

III ـ الصّحافة

بدأت الصحافة العربية في الانتشار بتكاثر المطابع. وقد حظيت بأهمية كبيرة إذ سرعان ما غدت منبرا فكريا التقت فيه كل التيارات. وقد ساهمت في تجديد اللغة وتطويعها للتعبير عن الحاجات الجديدة التي اقتضاها العصر سواء أكانت حاجات مادية أم مفاهيم مستحدثة.

وقد كانت أوّل جريدة عربية الوقائع المصرية وقد أسسها محمّد علي سنة 1828. ثم صدرت بالجزائر سنة 1847 جريدة المبشّر وهي رسمية ناطقة باسم فرنسا وكانت تظهر مرتين في الشهر. ثم أصدر رزق الله حسون في الآستانة سنة 1855 جريدة مرآة الأحوال وكانت مناهضة للأتراك، ولكنها لم تعش إلا سنة ونيفا. وفي سنة 1858 أصدر خليل خوري ببيروت صحيفة حديقة الأخبار. وفي السنة نفسها أصدر الكونت رشيد الدحداح صحيفة نالت عند القراء حظوة عظيمة هي برجيس باريس. وتلتها صحيفة الجوائب التي أصدرها سنة 1860 الشدياق بأسطنبول. ثم أصدر بطرس البستاني صحيفة نفير سوريا سنة 1860. وفي تونس كانت الرائد التونسي أول صحيفة رسمية وقد كانت تصدر أسبوعيا ابتداء من يوم 9 جويلية 1861. وفي سنة 1865 صدرت في القاهرة صحيفة يعسوب الطب وفي دمشق صحيفة سوريا وهي رسمية أصدرها والي سوريا راشد باشا. ثم أصدر يعقوب صروف سنة 1867 صحيفة المتقطف ببيروت وكانت منبرا للعلمانيين. ثم صدرت الأهرام سنة 1876. وفي تونس بدأت الصحف تصدر تباعا. ففي سنة 1888 ظهرت الحاضرة وهي أسبوعية سياسية أدبية لعلي بوشوشة وهو صادقي. ثم ظهرت الزهرة سنة 1889، والمبشر التونسي سنة 1892، ولسان الحق سنة 1896[4].

4 ـ انظر : فيليب دي طرّازي : تاريخ الصّحافة العربيّة. المطبعة الأدبيّة بيروت. 1913.

وعلى هذا النحو يتضح لنا أن الصحافة قد حظيت بمحلّ رفيع. ولئن بدأت رسمية في مصر والجزائر وتونس ثم تطوّرت إلى الميدان الخاص، فإنها في لبنان قد بدأت ونمت مع القطاع الخاص. وقد انتشرت الصحافة في البلدان العربية و«أيقظت الأذهان، وحملت إلى قرائها لواء الدعوات السياسية والفكرية المختلفة : التجزئة والوحدة، الوطنية والاقليمية، الرابطة العثمانية والجامعة الاسلامية والقومية العربية، فساهمت في نشوء رأي عام عربي»[5].

IV ـ التّرجمة

اتجهت التّرجمة في لبنان منذ أول عهدها اتجاها أدبيا فقد ترجم مارون النقاش سنة 1847 مسرحية البخيل لموليير. وترجم سليم خليل النقاش مسرحية هوراس (Horace) لكورناي سنة 1868 ووسمها بعنوان «مي». وترجم أديب اسحق مسرحية اندروماك لراسين سنة 1875. كما خصصت الصحف حيّزا منها كبيرا لنشر الروايات المترجمة ومنها الكونت دي مونت كريستو لاسكندر دوماس الأب ترجمة بشارة شديد سنة 1871 ورواية بول وفرجيني لبرناردان دي سان بيار، وقد ترجمها محمد عثمان جلال بعنوان «الأماني والمنة في حديث قبول وورد جنة» سنة 1872، ورواية جول فارن الرحلة الجوية في المركبة الهوائية وقد ترجمها يوسف سركيس سنة 1875. ورواية فيكتور هيجو البؤساء وقد ترجمها نجيب غرغور سنة 1888[6]. ولعلّ من أهم ما ترجم في هذه الفترة الياذة هوميروس وقد ترجمها إلى العربيّة شعرا سليمان البستاني سنة 1895.

5 ـ علي المحافظة : الاتّجاهات الفكريّة عند العرب في عصر النّهضة (مذكور) ص : 30.

6 ـ انظر : محمّد يُوسف نجم : القصّة في الأدب العربيّ الحديث. دار الثقافة بيروت. د.ت ص 14 وما بعدها.

أما في مصر فقد ازدهرت الترجمة في عهد محمد علي خاصة بإنشاء المدارس التي كان يتولى التدريس فيها مدرّسون أجانب. وكان يعينهم مجموعة من المترجمين المصريين لعل أشهرهم رفاعة الطهطاوي الذي أشرف على مدرسة الألسن. وقد اتجهت الترجمة في مصر اتجاها علميا.

وفي تونس بدأت الترجمة على هامش مدرسة باردو الحربية. فقد ترجم كاليغاريس تاريخ نابليون بطلب من أحمد باي. وكان كاليغاريس يحرّض التلاميذ على ترجمة الكتب الحربية، وقد قام محمود قبادو فيها بدور هام إذ كان يراجع النصوص ويتولّى إصلاحها. وقد كانت الترجمة في هذه المدرسة جماعية، وقد ترجم حوالي 40 كتابا في الفنّ العسكري. أما في المدرسة الصادقية فقد غدت الترجمة من المواد المقررة في برنامج الدراسة.

يفضي بنا هذا العرض التاريخي للمدارس والطباعة والصحافة والترجمة في القرن التاسع عشر إلى جملة من النتائج. ذلك أن المدارس التي انتشرت بسرعة وإن اختلفت الغاية من إنشائها، إذ هي دينية في الشام وعسكرية في مصر وتونس، فإنها أدت إلى نتيجة واحدة هي نشر الأفكار الغربية الحديثة في البلاد العربية.

غير أن بقاء المؤسسات التعليمية التقليدية في مصر وتونس مثلا، إلى جانب المؤسسات التعليمية الرسمية الحديثة قد أدى إلى تعدد مواقف المثقفين العرب من الغرب وهي مواقف تتراوح بين الرفض القاطع والقبول المشروط والقبول الكلي.

كما أن ازدهار الصحافة قد سهّل «تطوّر جدالات سياسية دينية ومطارحات علمية نقدية ذات اهتمامات تربوية»[7]. وهو ما مكّن من تبلور تيارين فكريّين في البلاد العربية خلال القرن التاسع عشر : تيار سلفي يؤمن بالعودة إلى الأصل لاسترجاع الذاتية المفقودة. وقوام خطابه

7 ـــ محمّد أركون : الفكر العربيّ. منشورات عويدات. بيروت ـــ باريس 1982. ص : 102.

الاصلاح الديني إذ يرى أصحابه أن إسلام السلف هو الإسلام الصحيح الذي ينبغي أن يتّخذ شرطا لكل تقدّم؛ والإصلاح السياسي ويكون بالاتحاد في إطار الجامعة الاسلامية لمواجهة الغرب. وأما التيار الثاني فهو التيار الليبرالي ويؤمن أصحابه بأن خلاص المجتمع يكمن في تمثّل قيم الغرب ومنجزاته والاهتمام بالعلم والعقلانية. ومن ثم كان مدار الخطاب الليبرالي على مفهومين أساسيين هما الحرية والعقلانية.

القسم الثّاني

التّفكير الثّقافي في عصر النّهضة

الفصــــل الأوّل

صورة أوروبّا في أدب الرّحلة

إن الحضارة كل متماسك ومنظومة قوامها التفاعل بين جانبيها المادّي والمعنوي. ففي الجانب المادّي العملي نجد التنظيمات الاقتصادية والعمرانية والعلمية، وفي الجانب المعنوي نجد التنظيمات السياسية والتربوية والقيم الروحية والأخلاقية وما الحضارة إلا نتيجة التأثّر المتبادل الذي يحدث بين هذين الجانبين.

وقد قام التفكير العربي في عصر النهضة على «صدمة الحداثة» التي نشأت عن اطلاعنا المفاجىء على حضارة الغرب. وأول من تلقّى هذه الصّدمة الرحّالة المصلحون الأوائل من العرب. فظهر أدب غزير هو أدب الرحلة في العصور الحديثة. وهذا الأدب يندرج في إطار الرحلة العربية القديمة إلا أنه يختلف عنه من حيث إنه أدب مشكلي. فههنا عالم متقدّم يبهر الأبصار والأذهان قياسا إلى ما كانت عليه الأمة الإسلامية من تخلّف، إلا أنه عالم «آخر» إذا فحصناه من منظور الدين وما يحتّمه من سلوك وقيم وأخلاق.

وبهذا تعتبر رحلات الطهطاوي والشدياق وأحمد زكي باشا ومحمّد السنوسي وبيرم الخامس وغيرهم قدحا لشرارة النهضة وبدءا لتشكل فكر عربي حديث له موقف من أوروبا متعدّد متقلقل. وسوف نحاول أن نتبيّن معالم هذا الموقف من خلال أثرين هما تخليص الابريز إلى تلخيص باريز لرفاعة رافع الطهطاوي وصفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار لمحمّد بيرم الخامس.

فرفاعة الطهطاوي (1801-1873) من أعلام النهضة العربية الحديثة. درس بالأزهر. وفي سنة 1826 عيّن واعظا للبعثة الطلابيّة المصرية إلى فرنسا وتواصلت إقامته بها إلى سنة 1831. وقد أفاد من إقامته بفرنسا فنجح سنة 1827 في امتحان اللغة الفرنسية. وعند عودته إلى مصر عيّن مترجما للغة الفرنسية بمدرسة الطب. وقام بعد ذلك بنشاط علمي وإداري غزير، فألّف وترجم وأدار المدارس ومنها مدرسة الألسن التي أنشئت سنة 1835 والمدرسة التجهيزية ومدرسة الفقه والشريعة الاسلامية ومدرسة المحاسبة ومدرسة الإدارة الإفرنجية. كما أشرف على القسم العربي من «الوقائع المصرية» حتى إغلاقها سنة 1850.

من أشهر مؤلّفاته التي كان لها أثر في فكر النهضة «مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية» (1870) و«المرشد الأمين للبنات والبنين» (1872) و«تخليص الابريز» (1834) ويشتمل هذا الكتاب على مقدمة ومقصد وخاتمة. ففي المقدمة ذكر أسباب الرحلة وذكر الحرف والصنائع المرغوبة للنهضة بالديار المصرية وذكر رؤساء هذه السفرة. أما المقصد فقوامه ست مقالات. أولاها في ما شاهده المؤلّف من وقت خروج الجماعة من مصر حتى وصولهم إلى مرسيليا، وثانيتها في إقامتهم بمرسيليا ثم خروجهم منها إلى باريس، وثالثتها في الحديث عن باريس، والرابعة في نشاط الطهطاوي العلمي والاجتماعي، والخامسة في الحديث عن الفتنة بفرنسا، والسادسة في تقسيم العلوم والفنون العامة لجميع التلاميذ على طريقة الإفرنج. وأما الخاتمة ففيها وصف لرجوع البعثة من باريس إلى مصر.

أما محمد بيرم الخامس (1840-1889) فهو تونسي المولد تركي النسب. تعلّم بجامع الزيتونة. وكانت له ثقافة موسوعية تجمع بين العلوم النقلية والتاريخ القديم والحديث. التحق سنة 1861 بجامع الزيتونة مدرّسا. ثم عيّنه خير الدين رئيسا لجمعيّة الأوقاف سنة 1874 ثم أضاف

إليه إدارة المطبعة الرسمية سنة 1875. وقد عرف بوطنيته ومعارضته لقنصل فرنسا ومطالبته بإعادة الحكومة الدستورية برئاسة خير الدين.

وفي غمرة هذا النشاط أصيب بيرم الخامس بمرض الأعصاب فسافر إلى أوروبا للتداوي وقد دوّن ملاحظاته في شأنها في كتابه «صفوة الاعتبار» الذي شرع في تحريره باسطنبول حيث نفي، ثم انتقل إلى القاهرة سنة 1884 حيث أقام حتى وفاته سنة 1889. وقد قسّم المؤلّف كتابه قسمين المقدمة والمقصد. ففي المقدمة (94 ص) تحدّث عن حكم السفر والرحلة في الإسلام، ثم عرّف بالقارات الخمس جغرافيا وتاريخيا واقتصاديا وسياسيا واجتماعيا. أما المقصد فقد وصف فيه رحلاته. وتحدث عن تونس في ما بقي من الجزء الأول وفي كامل الجزء الثاني. وتحدث في الجزء الثالث عن رحلته إلى إيطاليا وفرنسا، وفي الرابع عن الجزائر وانجلترا ومالطة ومصر وعن حَجهِ بيت الله، أما الجزء الخامس فقد خُصّص قسماه الأوّل والثّاني للحديث عن الحجاز وتركيا، وقد تولّى ابن المؤلّف تحرير باقي الجزء الخامس في ترجمة أبيه. وسوف نركز اهتمامنا ههنا على الجزء الثالث.

صورة أوروبّا الباهـرة

تتردّد في آثار الرجلين عبارات تنمّ من حيث دلالتها وتركيبها الإنشائي عن إعجاب مطلق بالصورة التي تقدّمها لهم أوروبّا. إلا أنّ أغلب السياقات التي وردت فيها هذه العبارات متعلّقة بالناحية المادية. فالطهطاوي يقول «ما رأيناه من الغرائب»[1] ويصف باريس فيقول : «باريس عروس»[2]، «باريس من أعمر مدائن الدنيا»[3]، وكذلك نجد

1 ــ رفاعة رفعت الطهطاوي : تخليص الابريز في تلخيص باريز. ضمن كتاب محمود فهمي حجازي : أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي. الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974 ، ص 165 .

2 ــ المرجع نفسه ، ص 195.

3 ــ المرجع نفسه ، ص 196 .

بيرم الخامس يستخدم عبارات «غرائب» «عجائب الدنيا» «أغرب ما رأت عيني» «خارق للمعتاد» «خارق للعادة» «باريس وما أدراك ما باريس»[4].

وقد أطنب كل من الطهطاوي وبيرم الخامس في الحديث عن صورة أوروبّا السياسية مع كبير اتفاق بينهما في الانبهار بها والثناء عليها. فقد شدّت هذه الصورة الطهطاوي منذ حلوله بباريس فانبرى يتحدث عن «تدبير الدولة الفرنساوية» (الفصل 3 من المقالة 3). كما خصّص المقالة الخامسة كلّها للحديث عن فتنة فرنسا السياسية وما كان فيها من صدى لمقولات العدل والحرية وغيرها من القيم السياسية.

أما بيرم الخامس فتتواتر عنده السياقات التي يحدّثنا فيها عن صورة أوروبا السياسية الباهرة. وتتمثّل هذه الصورة عند الرجلين معا في «روعة» الحكم المقيدّ بالدستور والابتعاد عن الحكم المطلق المؤدّي إلى الظلم والعسف. فالطهطاوي يمتدح القانون الفرنسي على الرغم من أنه غير مستمدّ من القرآن ولا من السنّة فيقول : «والقانون الذي يمشي عليه الفرنساوية الآن فيه أمور لا ينكر ذوو العقول أنّها من باب العدل. فلنذكره لك وإن كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنّة رسوله ﷺ لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم وتراكم غناهم وارتاحت قلوبهم فلا تسمع فيهم من يشكو ظلما أبدا. والعدل أساسا العمران»[5]. ويعلّق الطهطاوي على مادّة القانون الفرنسي التي تثبت أنّ «سائر الفرنسيس مستوون قدّام الشريعة» فيقول : «انظر إلى هذه المادّة الأولى فإن لها تسلّطا عظيما على إقامة العدل»[6] وعليه «فلا تطول عندهم

4 ــ محمد بيرم الخامس : صفوة الاعتبار بِمستودع الأمصار والأقطار (في 5 أجزاء) المطبعة الاعلامية. مصر 1885، الجزء الثالث ، الصفحات 10 ــ 19 ــ 20 ــ 24 ــ 27 ــ 55 ــ 65 ...

5 ــ رفاعة الطهطاوي المرجع نفسه ، ص 229.

6 ــ المرجع نفسه ، ص 237 .

ولاية ملك جبّار أو وزير اشتهر بينهم أنه تعدّى مرّة وجار»[7].

ولا يخفي بيرم الخامس إعجابه بالحكم المقيدّ بالقوانين، يقول : «قد تلخّص ممّا تقدّم أن دولة إيطاليا هي دولة ملكية قانونية شورية وللأهالي الحرية الشخصية والسياسية»[8] ثمّ إنّ المؤلّف كثير الحديث عن التنظيم البرلماني بأوروبا وعن دور «مجلس الأمة» في الذود عن الحرّيات العامة أمام تسلّط الحاكم وعمّا يدور داخل هذا المجلس من حديث حرّ دون ضغوط من أحد[9] ويُعجَب الرّجل بحديث دار بين الأعضاء وكان حضره مع رفقائه حول إمكان أن تصرف الدولة لعائلة رجل خدم الدولة ودافع عن الأمة مقدار خمسة آلاف، يقول : «واشتدّ الوطيس بين الفريقين... فقلت لرفقائي هل رأيتم ؟ [..] إن الدولة لم تستطع تنفيذ أمرها في مال الأمة إلا بعد مشورة أهل الحل والعقد. وبمثل ذلك لا يصرف المال إلا في وجهه ولا على اختيار فرد ولا على مداراته»[10]. وفي موضع آخر يروي لنا بيرم قصّة وقوف أعضاء المجلس كافة في وجه الرئيس مطالبين بخلع ولّاة البلدان والعساكر الذين هم من حزب الملكية : «فامتنعت الوزراء وحلّ الرئيس المجلس» وانتخب مجلس آخر إلا أنه واصل ما كان فعله المجلس السابق في شأن القضية نفسها «فحصل نزاع كاد يفضي إلى شغب»[11].

إن انبهار الرجلين بالتنظيم السياسي الأوروبي واضح جليّ. ولعله ناشيء عمّا كان يسود البلاد الإسلامية من حكم مطلق وغطرسة. وقد كان بيرم الخامس تعرّض إلى جور الحكم المطلق وفشل في إعادة الحكومة الدستورية التي كان يرأسها صديقه خير الدين. ومهما يكن من أمر فإن حديث الرجلين عن التنظيم السياسي الأوروبي إنما جاء

7 ــ المرجع نفسه ، ص 292 .

8 ــ محمد بيرم الخامس ، المرجع نفسه ، ص 43 .

9 ــ المرجع نفسه ، ص ص 17 ــ 18.

10 ــ المرجع نفسه ، ص 90.

11 ــ المرجع نفسه ، ص 83

لتقديم العبرة لأنظمة البلاد الاسلامية. وقد عبّر عن ذلك الطهطاوي حين بيّن أن بَسْطه القول في القانون الفرنسي يهدف إلى الوعظ : «ولنكشف الغطاء عن تدبير الفرنساوية ونستوفي غالب أحكامهم ليكون تدبيرهم العجيب عبرة لمن اعتبر»[12].

ولقد عبّر الرجلان أيضا عن انبهارهما بما وجداه في أوروبّا من تنظيمات اقتصادية. فوصفا وسائل النقل والمواصلات وما بلغته من تطوّر يعين على ترويج الصنائع ويسهّل استيرادها كما يسهّل على الناس السفر والتنقّل بما ينشّط الحركة الاقتصادية، فتحدثا عن الطرق الصناعية والسكك الحديدية والبريد والتليفون بحيث صارت «أوروبّا كلها كأنها بلد واحد في سهولة الانتقال والسرعة من مملكة إلى أخرى ومن بلد إلى آخر»[13].

ويتصل بهذا الجانب تقدّم العلوم والمخترعات التقنية ووفْرةُ المنشآت العلمية والجمعيات المحرّضة على نشر العلم والمعرفة والابتكار وما نتج عن ذلك من تقدّم علمي وتقني. وقد جعل الطهطاوي الفصل 13 من المقالة الثالثة في «ذكر تقدّم أهل باريس في العلوم والفنون»[14]. وقد أشار بيرم الخامس إلى ذلك في موضعين أوّلهما «مطلب في المعارف»[15] وثانيهما «مطلب في أحوال المعارف وترقّي العلوم»[16] وهو يقرّ بأن «أحوال المعارف وترقّي العلوم الباب فيها واسع جدّا»[17].

12 ـــ الطهطاوي : المرجع نفسه ، ص 227 .
13 ـــ بيرم الخامس : المرجع نفسه ، ص 56 .
14 ـــ الطهطاوي : المرجع نفسه ، ص 296 وما بعدها .
15 ـــ بيرم الخامس : المرجع نفسه ، ص 55 .
16 ـــ المرجع نفسه ، ص 85 .
17 ـــ المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

ونتيجة لتقدّم العلوم وتطور وسائل النقل ازدهرت التجارة. وقد تحدّث عنها الرجلان وأعجبا أشدّ الإعجاب بما نتج عنها من رفاه في العيش وارتفاع في مستواه وانخفاض في الأسعار. كما نشطت الفلاحة. وقد أشار الرجلان إلى هذه الظاهرة وبيّنا أن الفلاحة أصبحت في أوروبا علما قائما بذاته له مدارسه وكلّياته، وليست مجرّد تقليد للسّابقين. و«صناعة الفلاحة يأخذونها بمجرّد التقليد في العمليات بل إنها لها علم مخصوص يدرس ويصوّر بالمشاهدة وله مدارس مخصوصة»[18].

كما أثار انتباه الرجلين تطوّر الصناعة وإتقانها فأشار بيرم إلى ظاهرة اجتماعية ناتجة عن ازدهار الصناعة هي بداية ظهور مجتمع الاستهلاك : «إن أهل المدن لا يصنعون الخبز في بيوتهم ولا يدخرون الأقوات وكل شيء يشترى من السوق يوميا إلاّ قليلا من السكر ونحوه»[19].

وعلى هذا النحو تبدو لنا أوروبّا في صورة مشرقة عبّر عنها بيرم خير تعبير إذ وصف باريس فقال : «باريس وما أدراك ما باريس، هي نزهة الدنيا وبستان العالم الأرضي وأعجوبة الزمان»[20].

صورة أوروبّا المنفّرة :

تتكرّر في أثري الرجلين طريقة قياسية تحمل فيها الحضارة الأوروبية على المثال الإسلامي كما حدّده الشرع قرآنا وسنّة وفقها، فإذا بهذه الصورة قاتمة منفّرة. من ذلك أننا نلفي عند الطهطاوي عبارات مثل «ومن خصالهم الرديئة»[21] و«بالجملة فهذه المدينة كباقي مدن فرنسا مشحونة بكثير من الفواحش والبدع والضلالات»[22]، و«من عقائدهم

18 ــ المرجع نفسه ، ص 54 .
19 ــ المرجع نفسه ، ص 155 .
20 ــ المرجع نفسه ، ص 66 .
21 ــ الطهطاوي : المرجع نفسه ، ص 212 .
22 ــ المرجع نفسه ، ص 213.

القبيحة»[23]، و«لكن لهم بعض اعتقادات فلسفية خارجة عن قانون العقل»[24]، و«غير أنّ لهم في العلوم الحكمية حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية»[25] ونحن نجد عند بيرم الخامس جملا وتراكيب تقابلية تصوّر التعارض بين ما عليه أخلاق الأوروبيين من انحلال وما عند المسلمين من قيم حميدة سطّرها القرآن والسنّة والسلف الصالح والفقهاء منها «وديانتنا الإسلامية تمنع ذلك»[26]، و«بحيث إنّ المسلم الغيور يكاد يتفطّر مما يرى»[27].

وإذا أمعنّا النظر وجدنا أن مدار هذه الصورة المنفّرة لأوروبا على أمرين : أوّلهما المعتقد الديني، وثانيهما السلوك الأخلاقي.

فمن حيث المعتقد الديني يعتبر الطهطاوي أوروبّا «بلاد كفر»[28] ويقول إن الأوروبيين على تقدمهم العلمي «لم يهتدوا إلى الطريق المستقيم ولم يسلكوا سبيل النجاة ولم يرشدوا إلى الدين الحق ومنهج الصدق»[29] لهذا يرى الطهطاوي أن هذا الازدهار الاقتصادي والتقدّم العلمي والعدل السياسي «يحق أن تكون من باب أولى في ديار الإسلام وبلاد شريعة النبي ﷺ»[30]، وهو يشنّع على الأوروبيين لاعتقادهم بأن «عقول حكمائهم أعظم من عقول الأنبياء وأذكى منها»[31]، كما أنّه يأخذ على بعضهم إنكارهم القول بالقضاء والقدر.

23 ـــ المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .
24 ـــ المرجع نفسه ، ص 296.
25 ـــ المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .
26 ـــ بيرم الخامس ، المرجع نفسه ، ص 45.
27 ـــ المرجع نفسه ، ص 46.
28 ـــ الطهطاوي ، المرجع نفسه ، ص 145.
29 ـــ المرجع نفسه ، ص 147.
30 ـــ المرجع نفسه ، ص 165.
31 ـــ المرجع نفسه ، ص 213.

ونجِد ما يقرب من هذا عند بيرم الخامس الذي وإن تحدث عن حرّية المعتقد وجمال الكنائس فإنه لم يمتنع عن التعليق على بعض مظاهر العيش في أوروبّا من خلال القيم الإسلامية. من ذلك تلك الفتاوى الإسلامية التي نجدها أحيانا في كتابه لتحديد منزلة عادة أو سلوك من الإسلام وهذا ما فعله عند حديثه عن «طعام أهل الكتاب»[32]. وهو يتحدّث عن مقتل لويس 16 وقيام حكومة تسمّت «جمعيّة اتفاق الأمّة. وكان من أكبر زعمائها فولتير الذي لا دين له وهو أحد الذين أثاروا غيظ الأمة بما ينشره من الأقاويل والكتابات. ولما استتبّ أمر الجمعية تجاوزت حدود الاعتدال بمضادّة الأديان وقتل رؤساء الكنائس»[33].

وأما من حيث السلوك الأخلاقي فقد تحدث الرجلان عن المرأة والمأكل. ولعلّ قضية المرأة في الغرب قد أثارت اهتمامهما أكثر من أية قضية أخرى. فالطهطاوي ينكر على الأوروبيين انحطاط نسائهم الأخلاقي فيقول : «ومن خصالهم الرديئة قلة عفاف كثير من نسائهم»[34] وفي موضع آخر يقول : «ومن نساء الفرنساوية ذوات العرض ومنهن من هي بضدّ ذلك وهو الأغلب لاستيلاء فنّ العشق في فرنسا على قلوب غالب الناس ذكورا وإناثا»[35]. غير أن الطهطاوي لا ينكر سفور المرأة ولا يعتبره مدعاة إلى ما عليه نساء أوروبّا من انحلال أخلاقي فـ «وقوع اللخبطة بالنسبة إلى عفّة النساء لا يأتي من كشفهنّ أو سترهنّ بل منشأ ذلك التربية الجيّدة أو الخسيسة»[36]. وهذا المنحى في التفكير يمهّد لبروز فكرة الطهطاوي الصريحة الداعية إلى تعليم المرأة وتشريكها في الحياة العامة في كتابه «المرشد الأمين للبنات والبنين» (1872). فيكون بذلك ممهدا لظهور تفكير قاسم أمين في المرأة.

32 ــ بيرم الخامس ، المرجع نفسه ، ص 155 .
33 ــ المرجع نفسه ، ص 103 .
34 ــ الطهطاوي ، المرجع نفسه ، ص 212.
35 ــ المرجع نفسه ، ص 148.
36 ــ المرجع نفسه ، ص 404.

ويُدين بيرم الخامس مظاهر انحطاط الأخلاق في أوروبّا على نحو أوضح من سابقه. ومن مظاهر هذا التفسّخ الذي ينفر منه بيرم أشدّ النفور غناء المرأة في الحفلات الخاصة ومراقصة مدعوي زوجها ومُخاصرتهم ومعانقتهم إذ «ليس من عاداتهم الحياء مثل ما هو عندنا [..] بحيث إنّ المسلم الغيور يكاد يتفطّر مما يرى»[37] على أنه بخلاف الطهطاوي يستنكر «خروج النسوة مكشوفات الوجوه يتعاطين الاشغال مثل الرجال»[38] ويستند هذا الاستنكار على الآية القرآنية القائلة بوجوب الحجاب، ومنها يصوغ قاعدة عامّة : «كل بلاد حافظت على الحجاب قلّت فيها الفاحشة حتى كادت أن لا تقع، وكل بلاد تساهلت في خروج النساء مكشوفات الوجوه بالبراقع الصّفيقة وغضّ النظر عن مكالمة النسوة للرجال والمزاحمة في الأسواق والمجامع فشت فيها الفاحشة»[39].

أما من حيث المآكل فإن الرجلين رغم إعجابهما بطريقة الأكل في أوروبا قد وقفا من قضية الذبح على طريقة أهل الكتاب موقفا متحفّظا محترزا، إذ وصفه الطهطاوي بكونه «أمرا بشعا»[40]. وقد ناقشه بيرم الخامس من جوانب شتى وأورد أقوال الكِتاب والصحابة والفقهاء في شأنه، وانتهى إلى القول بأن ذكاتهم أي ذكر اسم الله عند الذبح مقبولة بما أنّهم موحّدون، إلا إذا ذكر المسيح أو العُزير عوضا عن الله. أما لحم الخنزير والميتة فحرام صريح.

وعلى هذا النحو يتضح لنا أن موقف الرجلين من أوروبّا قائم على الازدواج والتأرجح بين الإعجاب والنفور. ولعلّ ذلك ناشىء أصلا عن الانتقائيّة التي حكمت تفكيرهما وجعلتهما يفصلان أحيانا بين ظواهر

37 ـــ بيرم الخامس ، المرجع نفسه ، ص 46.
38 ـــ المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.
39 ـــ المرجع نفسه ، ص 47.
40 ـــ الطهطاوي : المرجع نفسه ، ص 250.

يصعب الفصل بينها. فهذا العقل المعتمد «في التحسين والتقبيح»[41] والمؤدّي إلى الإيمان بتفويق العالِم على النّبي وإنكار القضاء والقدر، هذا العقل الذي يُدين نتائجه الاعتقادية والأخلاقية كلٌّ من الرّجلين، إنما هو نفسه العقل الذي شرّع القوانين السياسية وأفاض بالعلم والمخترعات والمنجزات الاقتصادية والطبّية على أوروبّا.

ولئن كان الانبهار دائرا في الغالب على التنظيمات السياسية والمنجزات المادية، في حين يكون النفور من العادات الأخلاقية خاصّة، فإننا نجد أحيانا جانبا نقديا للنظام السياسي. فبيرم يصف الكومُون بأنهم «يريدون أن تكون الناس كلهم شركاء في جميع ما يمكن أن ينسب إلى إنسان وأضرّوا بباريس أكثر من إضرار ألمانيا بها»[42]، كما أنه يدين الجمهورية فيقول : «الدّعوى لمزيد الحرية التي تتبع الجمهورية أورثت ذلك الإهمال المفضي إلى التهوّر والخروج عن الاعتدال»[43]. وهو يدين الحملات الانتخابية وكأننا به يرفض مبدأ الانتخاب «فشرعنا الشريف ولله الحمدُ مُزيحٌ عنّا مثل تلك المفسدة. وطالبُ الولاية وإن كان عدلاً متوفّرةً فيه شروط وظيفته فإنه يحرم منها لحرصه عليها»[44]، ولربّما أمْلت عليه هذا الموقفَ ومِثلَه رغبتُه في إرضاء الباي.

لقد أدرك الرجلان الصّلةَ القائمة بين القوانين الوضعية من تقييد للحكم وإطلاق للحرّية الشخصية وإقرار للمساواة وبين ما أحرزته أوروبا من تقدّم مادّي وعلمي. إلاّ أنهما لم ينتبها إلى ما بين التحرر السياسي والتحرر الأخلاقي من روابط. لهذا وجدنا حيرة باهظة في الحكم على هذه المدنية الغربية عبّر عنها الطهطاوي بقوله في باريس :

41 ـــ المرجع نفسه ، ص 212.
42 ـــ بيرم الخامس ، المرجع نفسه ، ص 115 .
43 ـــ المرجع نفسه ، ص 142.
44 ـــ المرجع نفسه ، ص 120.

«أيُوجَدُ مِثْلُ بَارِيسٍ دِيَـارٌ   شُمُوسُ العِلْمِ فِيهَا لاَ تَغِيبُ
وَلَيْلُ الكُفْرِ لَيْسَ لَهُ صَبَاحٌ   أَما هَذَا وَحقِّكُمُ عَجِيبُ؟»[45].

إنّنا لنجد في هذين البيتين صورة واضحة بيّنة للتّفكير العربي في عصر النهضة من حيث موقفه من الغرب، إذ يتوخّى عددٌ كبير من المفكّرين الازدواجيّة نفسها التي تقوم على التّوفيق والمصالحة.

45 ــ الطهطاوي : المرجع نفسه ، ص 297.

الفصل الثّاني

التّيّار العلماني في الفكر العربيّ الحديث

ينبغي لنا بادئ ذي بدء أن نحدد العلمانية. فهي كلمة مستحدثة في اللغة العربية. وأول من استعملها في العربية في العصر الحديث المترجم الياس بقطر المصري عام 1828[1] وهي مشتقة من عَلْم أي عالَم وقد جاءت لآداء معنى Secularism وهي رؤية للحياة أو في أمر معيّن تعتمد أساسا على أنه يجب استبعاد الدين وكل الاعتبارات الدينية وتجاهلها. ومن ثمّ فهي نظام أخلاقي يعتمد على قانون يقول بأن الأخلاق والسلوك الاجتماعي يجب أن تُحدد من خلال الرجوع إلى الحياة المعيشة دون رجوع إلى الدين[2].

وقد أثيرت قضية العلمانية ومدى وجوب الأخذ بها أو دحضها في بداية عصر النهضة. لذلك سنتحدث عنها من خلال رجلين يمثل كل منهما تيارا متميزا ترك في ثقافة عصر النهضة أبلغ الأثر وهما جمال الدين الأفغاني وشبلي شميّل.

فجمال الدين الأفغاني (1838 ــ 1897) أفغاني المولد والنشأة، زاول بكابول تعلمه الإسلامي العالي مع اهتمام بالفلسفة والعلوم الصحيحة، ثم انتقل إلى الهند حيث قضى سنة في التعلم. ثم انتقل الى مصر حيث القى دروسا في الأدب والمنطق والتوحيد والفلسفة

1 ــ انظر د. السيّد أحمد فرج : عَلمانيّ وعَلمانيّة : تأصيل معجميّ 1986. بحث.مرقون ، ص 6.
2 ــ المرجع نفسه ، ص. 5.

والتصوف وأصول الفقه. انخرط في الماسونيّة، وأسس بمعيّة تلميذه محمد عبده مجلة «العروة الوثقى» الأسبوعية بباريس سنة 1884. وقد كان فيها يندد بالاستعمار الانقليزي ويدعو الى الوحدة الاسلامية. جعل من القرآن مصدر فلسفته الأساسي. فكان فكره لذلك إسلامي، المنزع روحيا يناهض المادية الغربية وما تسرب منها الى ابناء الإسلام في العصور الحديثة. ويبدو ذلك في مؤلَّفه «رسالة الرّدّ على الدّهريين». وقد وضعها الأفغاني بالفارسية ونقلها إلى العربية محمد عبده. وهي في قسمين : 1 — مظاهر الدهريين ومقاصدهم وغاياتهم ومسالكهم في طلب غاياتهم وضررهم وفسادهم. 2 — منافع الدين وضرورته.

أما شبلي شميل (1854 — 1917) فلبناني ولد في بيت علم وفلسفة وأدب. تخرج في المدرسة الطبية التابعة للكلية السورية ببيروت. ثم انتقل الى باريس لإكمال دراسته، ومنها ارتحل الى مصر حيث مارس مهنة الطب. وأخذ يكتب في مجلة المقتطف وغيرها من الصحف والمجلات مقالات متنوعة المواضيع. وقد عرف خاصة بتقديم فكر داروين للقراء العرب، وقد جعل عليه مدار القسم الأول من أعماله وعنوانه «فلسفة النشوء والارتقاء» وقد ظهرت طبعته الأولى سنة 1884. وسيكون معتمدَنا في هذا العمل إضافة الى الجزء الثاني وهو يبحث في موضوعات شتى عمرانية طبيعية وعلمية وتاريخية وأدبية وسياسية تقريرية وانتقادية وفكاهية.

وسوف نحاول أن نتتبع آراء الرجلين ومواقفهما من الفكر العلماني من خلال محاور ثلاثة : فلسفي ، وسياسي اجتماعي ، وديني .

التفكير الفلسفي :

أثار الرجلان مسألة أصل الانسان. ولمّا كان شميل رسول الداروينية في الشرق العربي فانه يؤمن بان الانسان انما هو مرحلة من تطور المادة. ويندرج ذلك في إطار فلسفة النشوء والارتقاء . ولذلك يقول بحيوانية الانسان، وبان الجهود التي بذلت لإنكار صلته بالقرد فاشلة : «إن

الانسان كالحيوان متكون على نفس النواميس التي تكوّن بموجبها عالَمُ الأحياء [...] ولقد اجتهد خصوم التسلسل كثيرا لكي يقيموا بينه وبين الحيوان فاصلا تشريحيا يجعله نوعا قائما بنفسه لا صلة بينه وبين القرد فلم ينجحوا»[3]. وهو يرى أن طبيعة الانسان المادية أمر لا يرقى إليه الشك «ولو أصرّ على إنكارها من لا يزال مفعول التعاليم القديمة راسخا في ذهنه رسوخ النقش في الحجر. فالانسان يتصل اتصالا شديدا بعالم الحس والشهادة، وليس في تركيبه شيء من المواد والقوى يدل على اتصاله بعالم الروح والغيب [...] فهوم كالحيوان فيزيولوجيا وكالجماد كيمياويا»[4] ويرّد شميل على الذين يفهمون مذهب داروين فهما سطحيا بقوله : «ان مذهب داروين لا يقول إن القرد أصل الانسان وإن الحمار أصل الفرس، بل إن الانسان والقرد والفرس وسائر الأحياء في الطبيعة قاطبة من أصل واحد في نشوئها من مواد الطبيعة وبمجرّد قواها، وقد تغيّرت تبعا لناموس المطابقة حتى بلغت مبلغها الآن بالانتخاب الطبيعي»[5].

أما الأفغاني فينطلق من المفهوم الديني القائل بأنّ آدم من تراب. ومن هنا يرفض فكرة النشوء والارتقاء جملة وتفصيلا، ويعتبرها وهما وخرافة: «وكأني بهذا المسكين [داروين] وما رماه في مجاهيل الأوهام ومهامه الخرافات الا قرب المشابهة بين القرد والانسان»[6] ويحاول الأفغاني نقض نظرية داروين باعتماد طريقة صاحبها في الاستدلال : «ومن واهياته ما كان يرويه داروين من ان جماعة كانوا يقطعون أذناب كلابهم، فلما

3 ــ مجموعة الدّكتور شلبي شُميّل. مطبعة المعارف . مصر. د.ت. ج I ، ص 255.
4 ــ المرجع نفسه ، ص. 39.
5 ــ المرجع نفسه ، ص. 26.
6 ــ جمال الدّين الأفغاني : رسالة الرّدّ على الدّهريّين ، ضمن الأعمال الكاملة مع دراسة عن حياته وآثاره بقلم محمد عمارة. دار الكاتب العربيّ للطباعة والنّشر. المؤسسة المصريّة العامّة للتّأليف والنّشر. القاهرة د.ت. ، ص 136.

واظبوا على عملهم هذا قرونا صارت الكلاب تولد بلا أذناب، كأنما يقول حيث لم تعد للذنب حاجة كفت الطبيعة عن هبته. وهل صمّت أذان هذا المسكين عن سماع خبر العبرانيين والعرب وما يجرونه من الختان ألوفا من السنين، لا يولد مولود حتى يختن، وإلى الآن لم يولد واحد منهم مختونا إلا لإعجاز»[7]، بل يصل به الأمر الى التهكم والسخرية: «وعلى زعم دارون هذا يمكن ان يصير البرغوث فيلا بمرور القرون وكرّ الدّهور وأن ينقلب الفيل برغوثا كذلك»[8].

أما المسألة الثانية التي عالجها الرجلان فنظرية المعرفة. فشبلي شميل مادي المذهب. ولذلك فالحقيقة عنده ترتبط بالطبيعة، ومن ثمّ اعتبر «العلوم الطبيعية أمّ العلوم العقلية» بل هي «أم العلوم البشرية كافة»[9]. ومن هنا يخلص إلى أن الحواسّ هي أداة المعرفة، وأن معارف الانسان مكتسبة : «جميع معارف الانسان اكتسابية صادرة عن الحواس»[10]. ويبلغ به ذلك حدّ القول إن العقل عمل مادي : «النظر في العقل كالنظر في وظائف الأعضاء باعتبار أنه عمل مادّيّ. فكلّ ما يتطرّق إلى المادّة من نواميس النشوء والتحوّل ويؤثّر فيها يؤثّر في العقل نفسه الذي هو ليس إلاّ فعلا من أفعال الدماغ»[11]. ومن هنا يصبح دورُ العقل في إدراك الحقيقة محدودا : «قال الماديون إن العقل لا يعلم شيئا غير ما أتى به الاختبار. ولا يحكم بشيء إلا بالقياس على هذا العلم»[12]. وبذلك تتشكل ملامح المذهب المادي الذي يؤمن به شميل.

غير أن الأفغاني يقابل هذا المذهب بمذهب ديني عقلي. فهو يجعل العقل فاصلا بين الانسانية والحيوانية : «مما يلزم الاعتقاد بأن الانسان

7 — المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.
8 — المرجع نفسه ، ص. 135.
9 — ش. شميّل المرجع نفسه ، ج I ، ص 8.
10 — المرجع نفسه ، ص. 47.
11 — ش. شميّل ، المرجع نفسه ، ج II ، ص 27.
12 — ش. شميّل ، المرجع نفسه ، ج I ، ص 282.

أشرف المخلوقات ترفّع المعتقد بحكم الضرورة عن الخصال البهيمية واستنكافه عن ملابسة الصفات الحيوانية. ولا ريب انه كلما قوي الاعتقاد اشتدّ به النفور عن مخالطة الحيوانات في صفاتها، وكلما اشتدّ هذا النفور سَمَا بروحه إلى العالم العقلي»[13]، لذلك كان للعقل دور أخلاقي يتمثل في تهذيب النفس : «هذه العقيدة أُحْجَى حَادّ للفكر في حركاته وأنجح داع للعقل في استعمال قوّته وأقوى فاعل في تهذيب النفوس وتطهيرها من دنس الرذائل»[14].

ولئن كان الأفغاني يذهب مذهب شمّيل في القول بان المعارف مكتسبة، فانه يضيف إلى ذلك وجوب التلقين عن طريق النبوة والإرشاد: «إن بداهة العقل حاكمة بأن جلّ المعارف البشرية والعقائد الدينية مكتسبة فان لم يكن في الناس معلّم قصُرت العقول عن درك ما ينبغي لها دركه»[15]. فاذا كانت المنطلقات الفلسفية التي يتطلق منها الرجلان على هذا النحو من التضارب، فكيف انعكس ذلك في المستوى السياسي الاجتماعي ؟

التّفكير السّياسيّ الاجتماعيّ :

لقد تميّز النصف الثاني من القرن 19 في أوروبّا بظهور التيارات الاشتراكية وانقسم الناس في شأنها فرقا. وقد بلغ صداها الشرق العربي، فانبرى شميّل ينافح عنها وينعى على الناس نقدهم إياها دون فهم لأسسها: «الناس ينتقدون الاشتراكية كما يفهمونها لا كما هي أو كما يجب ان تكون شأنهم في اكثر المسائل الاجتماعية»[16]. وهو يجعل الاشتراكية أمرا حتميا يدعو إليه تقدّم الانسان في المعارف مما يخرجه من ذاتيته الضّيّقة إلى نظرة انسانية شاملة. فالانسان «إذا زاد اختباره

13 ــ ج. الأفغاني : المرجع نفسه ، ص 142.
14 ــ المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.
15 ــ المرجع نفسه ، ص. 178.
16 ــ شبلي شميل : المرجع نفسه ، ج II ، ص 183.

وكثرت معارفه واتّسعت دائرة أحكامه رأى أنّ في الانضمام والتعاون واشتراك المصالح مزايا اخرى تفيده ولا توجد له منفردا»[17]. وهذا ما يفسّر ظهور الدعوة إلى الاشتراكية في أوروبا التي تقدّم فيها العلم. ذلك أن الاشتراكية «تريد أن تمهد للانسان سبل السعادة على هذه الأرض فتستردّ له الفردوس الضائع، تستردّه من أيدي مَرَدَةِ الاجتماع وأبَالِسَتِه»[18]. إن الاشتراكية أمر حتمي في نظر شميّل لأنّها ترتكز على أسس طبيعية : «الاشتراكية كالاجتماع نفسه ذات نواميس طبيعية تدعو إليها»[19].

ولا يقف شميّل عند حدود الاشتراكية بل يتحدث عن الفوضوية حديث المؤيد لها المعجب بدعاتها. وهو يدافع عن انتمائه الفكري إلى الاشتراكية والفوضوية مبينا أنهما والجمعيات الدينية أخوات : «وأمّا إلماع نجيب الحداد إلى ذكر الفوضوية والاشتراكية وذِكْرُهُما على أسلوب يوهم القارئ أنهما وصمة لا يريد أن ينسبهما إليّ لئلا أتلطخ بعارهما، فلا أريد منه أن يخجل عني منهما إذا فهمهما بمعناهما الحقيقي وكما أفهمهما أنا فما هما إلا أخوات تلك الجمعيات أو بناتها — ومنها الجمعيات المسيحية في أول عهد النصرانية — التي ما فتئ الانسان يؤلفها»[20].

أما موقف الأفغاني من الاشتراكية فهو من موقف شميل على طرف نقيض. فالاشتراكية عند الأفغاني ترجمة لـ **Communisme** وقائمة على المذهب الدّهري الماديّ: «هذه الأباطيل الدهرية قام عليها مذهب الكمون أي الاشتراكيين ونما هذا المذهب عند الفرنساويين»[21]. وهو يجمع بين الاجتماعيين (سوسياليست) والعدميين (نهيلـيست)

17 — المرجع نفسه ، ص. 9.
18 — المرجع نفسه ، ص. 153.
19 — المرجع نفسه ، ص. 183.
20 — المرجع نفسه ، ج II ص 130.
21 — الأفغاني ، المرجع نفسه ، ص 162.

والاشتراكيين (كومينست) في كونهم يريدون «رفع الامتيازات الانسانية كافة وإباحة الكل للكل وإشراك الكل في الكل»[22] ويقيم الأفغاني حكمه على الاشتراكيين على اعتبارات اخلاقية : «وكم سفكوا من دماء وكم هدموا من بناء وكم خرّبوا من عمران وكم أثاروا من فتن وكم أنْهَرُوا مِنْ فساد»[23]. وقد نشأ موقف الأفغاني هذا من الاشتراكيين من معاداتهم للدين والمُلك وهما في نظره دعامتان أساسيّتان من دعائم المجتمع : «ومن مزاعمهم أن الدين والمُلك عقبتان عظيمتان وسدّان منيعان يعترضان بين أبناء الطبيعة ونشر شريعتها المقدّسة (الإباحة والاشتراك) وليس من مانع أشدّ منهما. فإذن من الواجب على طلاب الحق الطبيعي أن ينقضوا هذين الأساسيين ويبيدوا الملوك ورؤساء الأديان»[24].

ولعلّ هذا الاختلاف بين الرجلين في شأن الاشتراكية فكرا وممارسة هو الذي حدّد موقف كّل منهما من نابليون ومن الثورة الفرنسية. فشميّل يعبّر عن إعجابه بالرسول محمد صلى الله عليه وسلّم ويبرّر ذلك بأن الناس معجبون بمن هو أدنى منه. فالرسول مصلح في حين أن نابليون سفّاح: «وكيف لا يحقّ لي الإعجاب بصاحب هذا الكتاب والنّاسُ قد بلغ إعجابهم برجل مثل نابليون إلى أن عدّوه من خوارق الطبيعة، ولولا أن قلّت عاطفة التّقَى لألّهوه. والظاهر أن الناس لا يعظمون إلا كل فتّاك بهم. والفرق بين الاثنين اجتماعيا كالفرق بين الثريا والثرى. وهل يقاس بالمصلح الحقيقي رجل سفّاح كنابليون ؟»[25] وَهُوَ يُدين نابليون انطلاقا من معاداة هذا الرجل للثورة الفرنسية إذ أنه «ضحى لمطامعه كل غاية، وبنى على أنقاض الثورة الفرنسية الجليلة المبدإ التي هدمها بيده بعد أن استخدمها لمقاصده مُلكا متداعي البنيان لا غاية فيه الا فخر الفتح

22 ــ المرجع نفسه ، ص. 164.
23 ــ المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.
24 ــ المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.
25 ــ ش. شميّل ، المرجع نفسه ، ج II ، ص 71.

وتأييد المطامع الذاتية وحدها»[26].

أما الأفغاني فانه يصوّر تقدّم الأمة الفرنسية قبل الثورة: «شعب قد تفرّد بين الشعوب الأوروبية [...] فرفع منار العلم وجبر كسر الصناعة في قطعة أوروبا [...] وصار بذلك مشرقا للتمدّن في سائر الممالك الغربية»[27]. إلاّ أنّ ظهور الفكر المادّي في فرنسا قد أزال تلك الصورة المشرقة. ففولتير وروسو «نبشا قبر أبيقور الكلبي وأحْيَيَا ما بلي من عظام النَّاتُورَالِيسْمْ (الدهريين) وبنذا كل تكليف ديني وغرسا بذور الإباحة والاشتراك»[28]. فَتَرَتَّبَ على ذلك اندلاع نيران الثورة الفرنسية التي يُدينُها الأفغاني أخلاقيا وسياسيا واقتصاديا إذ أنّها : «فرّقت أهواء الأمّة وأفسدت أخلاق الكثير من أبنائها فأوغلوا في سبل الخلاف زمنا يتبعه زمن حتى تباين صدعهم [...] وانحصر سعي كلّ قبيل في التماس ما يواتي لذته ويوافق شهوته وأعرضوا عن منافعهم العامّة وأعقب ذلك عروض الخلل لسياستهم الخارجية شرقا وغربا»[29]، وهذا الحكم يفسّر لنا مناصرة الأفغاني لنابليون إذ أنه «بذل جهده في إعادة الديانة المسيحية إلى ذلك الشعب استدراكا لشأنه»[30]. ويقودنا هذا الموقف إلى النظر في التفكير الديني للرجلين.

التفكير الدّينيّ :

إن موقف شميّل من الدين يتأرجح بين اللامبالاة والرّفض. فهو يرفض مبدئيا الحديث عن الأديان من حيث هي شرائع موحاة، وينظر إليها من حيث تأثيرها في الهيئة الاجتماعية. ومن هذه الناحية يعتبر أن غاية الأديان على اختلافها واحدة وهي «إصلاح حال الانسان في العمران» وبالتالي فان الثواب والعقاب في الآخرة ليسا الا ذريعة لحمل

26 ــ المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.
27 ــ ج. الأفغاني ، المرجع نفسه ، ص 161.
28 ــ المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.
29 ــ المرجع نفسه ، ص. 162.
30 ــ المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

الانسان «على أن ينصاع إليها في الغاية الحميدة التي قصدتها في اجتماعه»[31]. فلا غرو أن يبدي إعجابه بالقرآن من حيث عمله على الرقي العمراني : «ولا بدّ لي كيف كان الأمر من نصر القرآن إعجابا به وبصاحبه وإن كنت خارجا عن دينه فالحقيقة أعمّ من أن تكون ضالّة المؤمن وحده كما يفهمون، ونصرها واجب على كلّ منصف»[32]. وهو يبرّر هذا الإعجاب بالإسلام بكونه «شريعة عملية مادية»[33]. وهذه الخاصية تجْعَلُه غير مناقض للتقدم وإنّما العقبةُ رجالُ الدين أنفسُهم : « فالمنصف لا يسعه أن يُلقي على القرآن تبعة تقهقر الأمم الإسلامية بل على الرؤساء من رجال الدين والحكام، فاذا أرادت الأمم الإسلامية أن تجاري الأمم المتمدنة في ارتقائها فالقرآن لا يحول دونها»[34].

غير أن هذا الموقف المناصر للإسلام يقابله موقف آخر مبدئي، إذ يحكم شميّل على الأديان بصفة عامة بأنّها تحدّ من حريّة الفكر: «ولو لم يكن في الدّيانات سوى تقييد حريّة الفكر لكفى أن تكون علّة شقاء الانسان في دنياه»[35]. وَسَبَبُ ذلك عنده أن الديانات سليلة الجهل «نشأت الأديان من الاعتقادات، وهذه من الخرافات، وهذه من قلة تعرّف الانسان لظواهر الأشياء التي حوله وتوهّمه فيها»[36]. ولذلك يرى أن «شرائع الانسان من صنع الانسان»[37]، أما الكتاب المنزّل الوحيد فهو الطبيعة «الطبيعة هي الكتاب الوحيد المنزل الذي ينبغي أن يعّول عليه وأن نرجع في أحكامنا إليه»[38]. ونتيجة ذلك أن شميّل يرى

31 ــ ش. شميّل ، المرجع نفسه ، ج II، ص 57.
32 ــ المرجع نفسه ، ص. 71.
33 ــ ش. شميّل ، المرجع نفسه ، ج I ، ص 352.
34 ــ ش. شميّل ، المرجع نفسه ، ج II ، ص 63.
35 ــ ش. شميّل ، المرجع نفسه ، ج I ، ص 52.
36 ــ ش. شميّل ؛ المرجع نفسه ، ج II ، ص 85.
37 ــ المرجع نفسه ، ص. 119.
38 ــ المرجع نفسه ، ص. 118.

أن «دين الانسان هو العلم»[39]. والحقّ أن الموقف المناصر للقرآن والموقف المعادي للأديان لا يتناقضان إلا في الظاهر إذ أن المذهب الماديّ الذي يؤمن به شميّل جعله يتعامل مع الدين باعتباره ظاهرة اجتماعية خاضعة لمقولات المنطق والمصلحة.

أما الأفغاني فانه ينطلق من القول بأن الدين ــ أي دين ــ هو الأساس الأول الذي تقوم عليه المجتمعات : «الدين قوام الأمم وبه فلاحها وفيه سعادتها وعليه مدارها»[40]. لذلك كانت الديانات وإن اختلفت درجاتها أفضل من المادية : «إن الدين وإن انحطت درجته بين الأديان ووَهَى أساسه فهو أفضل من طريقة الدهريين»[41]. والسبب في ذلك أن أتباع المذهب المادي لا يقرون بوجود الله وإنّما هم «منكرو الألوهية الزاعمون أن لا وجود للصانع الأقدس وهم المعروفون بين شيعهم أو عند الالهيين بالطبيعيين والماديين والدهريين»[42]. وبذا يدحض الافغاني هذا الفكر الماديّ الذي شاع أمره في الغرب ويناصر الاتجاه الرّوحي المتجّسد في الأديان كلّها وإن كان يرى أن «الدين الإسلامي أعظم الأديان»[43].

إن هذا البسط لموقفي شبلي شميّل وجمال الدين الأفغاني من ظاهرة الماديّة التي ميّزت الفكر الغربي قد أدى بنا إلى تبين اتجاهين متقابلين اشدّ التقابل : أحدهما مقبل على الغرب يَلْتَهِم ما يُزَوِّدنا به من أفكار وتيّارات واتجاهات وفلسفات، والآخر منطوٍ على نفسه يرى الخلاص في التعلق بالأصل وإنكار البدع.

على أن هذا لا ينبغي أن يحجب عنّا ما يتميز به موقفا الرجلين من تحرّر وموضوعية أحيانا. فاعتناق شميل للفكر الغربي ممثّلا في مذهب

39 ــ المرجع نفسه ، ص. 320.
40 ــ ج. الأفغاني ، المرجع نفسه ، ص 121.
41 ــ المرجع نفسه ، ص. 172.
42 ــ المرجع نفسه ، ص. 139.
43 ــ المرجع نفسه ، ص. 173.

النشوء والارتقاء جعله ينظر الى بعض جوانب الفكر الغربي الأخرى نظرة انتقادية. فقد خصّص المقالات 48 و51 و52 و54 مثلا لبعض مشاهير الغرب ناعيا عليهم ايمانهم بالغيبيات من قبيل الاتصال عن بعد ومناجاة الأرواح ومخاطبة الأموات.

أما الأفغاني فان موقفه المعادي للغرب لم يخْلُ من بعض الآراء التي تعكس إعجابه بما أحرزه من معارف وخاصة في فرنسا التي رفع شعبها «منار العلم وجَبَرَ كَسْرَ الصناعة»[44]، ويستشهد بالمؤرخ الفرنسي «فرانسيس لونورمان»[45]، ويجعل الاستشهاد بالأوروبيين من باب الاستئناس نسجا على منوال معاصريه.

ولئن اتسم هذان الكتابان بالتّجذّر والصّرامة والصّبغة الهجوميّة فإن «هذا الرافد العلماني المسيحي لم يتحوّل الى تيار رئيسي فاعل في الفكر العربي الاسلامي لأنه لم ينبع من داخله ولم يتمكن من الاندماج فيه»[46]. كما أن عنف اللهجة الذي وسم كتاب الأفغاني سيتراجع خاصة عند محمد عبده والكواكبي ورشيد رضا. ولعل ذلك ناتج عن أنّ التيار العلماني «قد أسهم في دفع التوفيقية الإسلامية ــ بحكم صراعه معها ــ إلى مزيد من العقلانية والاستيعاب الجدّي للحضارة الغربية. كما أنه أسهم ــ ضمن عوامل أخرى ــ في خلق تيار إسلامي تجديدي، علماني الميل، خرج عن توفيقية عبده ــ بعد أن تتلمذ عليها ــ ومثّل ظاهرة استثنائية هامّة ــ وإن تكن مؤقتة ــ في الفكر العربي»[47].

44 ــ المرجع نفسه ، ص. 161.
45 ــ المرجع نفسه ، ص. 156.
46 ــ انظر : محمّد جابر الأنصاري : تحوّلات الفكر والسياسة في الشرق العربي (1930 ــ 1970) ــ عالم المعرفة ع. 35. الكويت. نوفمبر 1980 ، ص 13.
47 ــ المرجع نفسه ، ص ص. 13 ــ 14.

القسم الثّالث

التّفكير السّياسيّ في عصر النّهضة

الفصل الأوّل
إصلاح النّظام السّياسيّ

إن إثارة مسألة نظام الحكم قد ظهرت بوادرها في عصر النهضة في وقت كان فيه القسم الأكبر من البلاد العربية رازحا تحت النفوذ العثماني. لذلك وجب علينا أن نشير باقتضاب إلى نظام الحكم في السلطنة العثمانية ومقوّماته والمحاولات التي بدأت تظهر منذ الثلث الثاني من القرن 19 لإصلاحه أسوة بما كان يسود البلدان الغربية من تحرّر سياسي وتجاف عن الحكم الاستبدادي المطلق.

وسنسعى إلى بيان جانب من محاولات الإصلاح السياسي من خلال مؤلَّفين أولهما مقدمة «إتحاف أهل الزّمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان» لابن أبي الضياف (1803 ـ 1864) وقد كان كاتبا للبايات ومستشارا. عُهِد إليه في 1830 وفي 1842 بسفارة إلى الدولة العليّة باسطنبول، ورافق أحمد باي في رحلته إلى باريس سنة 1846. وأسهم في تحرير عهد الأمان ودستور سنة 1861. وفي كتابه «الإتحاف» تأريخ للإيالة التونسية من الفتح الإسلامي إلى سنة 1872. أمّا مقدّمته ففي عقدين، العقد الأول في الملك وأصنافه في الوجود، والعقد الثاني في الإلمام بأمراء إفريقية وبيوت الملك بالقيروان والمهدية وتونس. وفي العقد الأول قسّم الكاتب الملكَ أصنافا ثلاثة : الملك المطلقُ والملْكُ الجمهوري والملك المقيّد بقانون. وقد عبّر ابن ابي الضياف في هذا القسم من المقدمة عن آرائه في نظم الحكم المختلفة وأيّها أصلح بالبلاد الإسلامية.

أمّا ثاني المؤلَّفين فـ «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» لعبد الرحمن الكواكبي (1849 ـ 1902). ولد بحلب في أسرة عالية

الشأن. وتعلّم العربية والتركية والفارسية. اهتم بالسياسة منذ عهد الشباب واشتغل من 1875 الى 1879 محرّرا عربيا ومترجما تركيا بجريدة «فرات» الرسمية. وأنشأ سنة 1876 جريدة «الشهباء» التي ألغتها الحكومة بعد صدور 15 عددا، لموقف صاحبها المساند للمظلومين والمندّد بالظّالمين. وفي سنة 1879 أصدر جريدة «الاعتدال» فأوقفت أيضا. ثم تقلب في وظائف متعدّدة حتى عيّن سنة 1898 نائبا شرعيا لقضاء «راشيا». ولكنه أبى أن يشغل هذه الوظيفة وغادر بلاد الشام سرّا واتجه إلى مصر حيث شارك في الحياة الفكرية وأصدر «طبائع الاستبداد» سنة 1900 و«أمّ القرى» سنة 1899 إلاّ أنّ هذا الكتاب لم يعرف عند القراء إلا حين نشر في مجلّة المنار بين سنتي 1902 و 1903.

أما «طبائع الاستبداد» فقد صدر سنة 1900 في سلسلة من المقالات غُفْلٍ بجريدة «المؤيّد» لعلي يوسف. وقد بيّنت «سيليفا ج حاييم» Sylvia G. Haim في مقال لها عنوانه «الْفِيِيرِي وَٱلْكَوَاكِبِي» صدر بالانقليزية[1]. أنّ كتاب الكواكبي إن هو الا ترجمة وفيّة لكتاب ألفييري «في الاستبداد» (Della Tirannide) وقد صدر سنة 1800. وفي كتاب «طبائع الاستبداد» تحليل لمظاهر النظام السياسي الاستبدادي وطبيعته وآثاره في الدين والعلم والمجد والمال والأخلاق والترقي والتربية، وتعريف بأعوان المستبدّ ووجوب التخلّص من الاستبداد وما ينبغي عمله لتحقيق ذلك. وفي آخر الكتاب ملاحظات عن الحكومة والحقوق وتوزيع السلطات والقوانين...

نظام الحكم في السلطنة العثمانية ومحاولات إصلاحه :

لم يسْعَ العثمانيون إلى إجراء تغييرات في النظم الاقتصادية والاجتماعية التي كانت سائدة في البلدان العربية عند دخولهم تلك البلدان في مطلع القرن 16. وقد «كان العثمانيون وهم يسعون إلى إيجاد

1 — Sylvia G. Haim: Alfieri and al-Kawakibi , in Orienté Moderno. Roma. Anno XXXIV N° 7. 1945 pp. 321-334

سندهم في البلاد العربية يحتفظون كقاعدة عامة بالنظام الاجتماعي الذي كان سائدا لدى الشعوب الخاضعة حين افتتاحها. وبقيت الأرض والسلطة كالسابق في أيدي الإقطاعيين المحليين»[2].

وقد كان التنظيم الإداري في الامبراطورية العثمانية قديما وحدته الأساسية الولاية ويحكمها وال. وهي تتكون من سناجق أو ألوية على رأس كّل منها متصرّف. وفي كل سنجق أو لواء عدد من القائمقاميات ويحكم كلا منها قائمقام. وتضم القائمقامية نواحي يسيّر كلاً منها مدير، وقِوام كل ناحية جملة من القرى يشرف على كل قرية منها شيخ.

أما الجيش فقد كان يتكوّن من المشاة الانكشارية التي قضى عليها السلطان محمود الثاني سنة 1826، وقد كان يجند منهم حرس السلطان والشرطة العسكرية لجباية الضرائب. إلّا أن هذا الجيش فقد منذ أواخر القرن 17 قدرته القتالية بسبب تدهور الاقتصاد وانتشار الفساد والرشوة في دواليب الادارة. وقد أدى الاصطدام بالغرب منذ أواخر القرن 17 وخلال القرن 18 إلى انفصال ولايات أوروبية. وهو ما تجلى في صلح كرلوفيا سنة 1699 مع النمسا وروسيا وبولندة والبندقية، ومعاهدة بساروفيتز مع النمسا سنة 1718 وقد تنازلت فيها الدولة العثمانية عن اقليم بنات وقسم من صربيا، ومعاهدة كوجوك كاينرجي مع روسيا سنة 1774 وقد ترتب عليها استقلال القرم.

وقد كان من نتائج ذلك رغبة في إعادة النظر في أساليب الحكم في الدولة العثمانية بإدخال شيء من التغيير عليها. ومن ثم ظهرت التنظيمات. و«يقصد بها الإصلاحات التي أدخلت على أداة الحكم والادارة في الدولة العثمانية من مطلع عهد السلطان عبد المجيد (1839 ـ 1861). وقد استهلت بالقانون المعروف باسم خط شريف كولخانة (1830)، أما نهاية عهدها فكانت حول عام 1880 عندما بدأ عهد

2 ـ لوتسكي : تاريخ الأقطار العربية الحديث (مذكور) ، ص 9.

عبد الحميد الثاني (1876 — 1909) الاستبدادي»[3]. وقد التزم السلطان في خط شريف كولخانة بعدم المسّ من شرف رعاياه ولا أموالهم وبتنظيم التجنيد وبمحاكمة المجرمين علنيا وبالمساواة بين جميع الرعايا أمام القانون مهما اختلفت أديانهم.

وقبيل صلح باريس 1856 طلب حلفاء تركيا من السلطان التعهّد بتنفيذ الاصلاحات. فصدر خطي همايون سنة 1856 وهو لا يعدو أن يكون تأييدا مفصلا للوعود التي بذلت سنة 1839 بمساواة الرعايا غير المسلمين بالمسلمين وإنشاء المحاكم المختلطة وإعطاء الدول الأجنبية حق تملك الأراضي في تركيا.

وقد كانت التنظيمات وجها من وجوه التدخل الغربي في شؤون السلطنة العثمانية. وظل تطبيقها متعثرا إلى أن صدر الدستور العثماني في 23 ديسمبر 1876، إلا أن السلطان عبد الحميد لم يكن راضيا عنه فنفى واضعه مدحت باشا بعد صدور الدستور بشهرين. وسرعان ما تجاهل السلطان هذا الدستور فاتّسم عهده الطويل بالدسائس والمؤامرات والعسف. وفي هذا السياق ننظر في محاولتي ابن ابي الضياف والكواكبي لإصلاح نظام الحكم.

مصادر الفكر الإصلاحي عند الرجلين :

يجمع بين ابن أبي الضياف والكواكبي التكوين الديني الذي تلقاه كل منهما. فقد أخذ ابن ابي الضياف عن أعلام عصره علوم الفقه والحديث والتفسير. وولي خطة العدالة. ولمّا توفي المفتي المالكي ابراهيم الرياحي رُشّح ابن أبي الضياف لمنصب الإفتاء ولكنه «آثر مصلحة قلمه السياسي»[4]، وكثيرا ما يستشهد في كتابه بالآيات

3 — انظر : دائرة المعارف الاسلامية (بالفرنسية) ، ط 1 ، مقال «تنظيمات» بقلم (J.H.Kramers)

4 — أحمد ابن أبي الضياف ، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان نشر كتابة الدولة للشؤون الثقافية والاخبار، تونس، 1963 . المقدمة ص XII.

القرآنية والأحاديث النبوية والمؤلفين العرب القدامى كالبخاري وابن عبد البر والمواق وابن حجر والشاطبي والمقريزي ومالك والشهاب القرافي والأزرقي. إلا أن أعظم هؤلاء المؤلفين حظوة عنده عبد الرحمن بن خلدون وهو يطلق عليه اسم ولي الدين بن خلدون.

وكذا الأمر بالنسبة إلى عبد الرحمن الكواكبي. فقد كان «والده الشيخ أحمد مسعود الكواكبي أمينا للفتوى في مدينة حلب ومدرّسا في مسجدها وفي المدرسة الكواكبية، أما أمّه فهي عفيفة بنت مسعود النقيب مفتي أنطاكية»[5]. وإننا لَنَجِد في كتابه «طبائع الاستبداد» استشهادًا بالقرآن والسنة، وإشارة إلى مؤلفات الرازي والطوشي والغزالي وابن خلدون، وذكرًا لحوادث من التاريخ الإسلامي.

غير أن ثقافة الرجلين لم يقتصر أمرها على المصادر العربية الإسلامية. ولئن كان ابن أبي الضياف غير ملمّ باللّغات الغربية فإنّه مطّلع على أحوال الغرب اطلاعا مباشرا من خلال زيارته لباريس رفقة احمد باي سنة 1846. وغير مباشر إذ ذكر في «الإتحاف» قصّة أثبت مصدرها بقوله: «رأيت هذه الحكاية في كتاب مؤنس، عرّبه من اللغة الفرنسية بعض فضلاء مصر، وأسماه «قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر»[6]، وهو يعني به رفاعة الطهطاوي. وقد صرّح باسمه عند حديثه عن القانون الفرنسي فقال : «ومن أراد الاطلاع على عقد نفيس في هذا المعنى فعليه بمطالعة الفصل الثالث من المقالة الثالثة من تأليف الشيخ الألمعي الفاضل أبي محمد رفاعة بدوي رافع الطهطاوي المصري الذي ألّفه في رحلته لباريس، وسماه «تخليص الإبريز، في تلخيص باريز» فانه لخّص فيه القانون الفرنساوي تلخيصا حسنا بديعا يشهد له بالإنصاف وحدّة الفكر»[7].

5 ــ نوربير تابييرو : الكواكبي ، المفكّر الثّائر. تعريب على سلامة ــ منشورات دار الآداب. بيروت . ط 2 . 1981. ص 8.
6 ــ ابن أبي الضياف : المرجع نفسه ، ص 34.
7 ــ المرجع نفسه ، ص. 45.

كما أشار ابن أبي الضياف إلى كتاب خير الدين «أقوم المسالك» وذكر أنه «عرّب أكثره من كتب فرنساوية»[8]، وفي ثنايا «الإتحاف» إشارات عامّة إلى الإفرنج من ذلك «قالت حكماء الإفرنج «الرأي حرّ»»[9]، وكذا «ظنّ بعض أعيان الإفرنج أنّ انفراد المَلِك بالرأي من شرع الإسلام»[10].

أما الكواكبي فلم يتعلّم اللغات الغربية واقتصرت معرفته على العربية والتركية والفارسية. «وإذا كانت الظروف لم تتح للكواكبي دراسة إحدى اللغات الغربية فلقد ظهرت في كتاباته آثار قراءة المترجمات عن هذه اللغات وخاصّة في كتابه «طبائع الاستبداد»»[11]. ونحن واجدون في ثنايا الكتاب حديثا عن الأوروبيين : «وأما المتأخّرون من أهل أوروبّا فقد توسّعوا في هذا العلم [السياسة] وألّفوا فيه كثيرا وأشبعوه تفصيلا»[12]. أو قوله: «تضافرت آراء أكثر المحررين السياسيين من الإفرنج على أن الاستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني»[13].

وقد رأى بعض المستشرقين وكذا أحمد أمين في «زعماء الإصلاح» أن كتاب الكواكبي مقتبس من كتاب «ألفييري» **Della Tirannide**. ويرى محمد عمارة أن «دعوى النقل أو الترجمة انما هي ثمرة للمبالغة وعدم الدقة التي ربما نبعت من عدم القدرة على استيعاب خصائص أسلوب الكواكبي. فالكواكبي اقتبس من الفكر الأوروبي أحكاما كلية وقواعد نظرية عامة في قضية الحرية والاستبداد، وكذلك اقتبس شواهد

8 ــ المرجع نفسه ، ص. 46.
9 ــ المرجع نفسه ، ص. 23.
10 ــ المرجع نفسه ، ص. 29.
11 ــ انظر محمّد عمارة : مقدمة أعمال الكواكبي الكاملة. الهيئة المصريّة العامّة للتأليف والنشر. 1970.
12 ــ عبد الرحمان الكواكبي : طبائع الاستبداد، ضمن الأعمال الكاملة تقديم محمّد عمارة (مذكور) ص ص 332 ــ 333.
13 ــ المرجع نفسه؛ ص 342.

طبقت عليها هذه القواعد مستمدّة من واقع تجارب المجتمعات الأوروبية. وذلك عن طريق «محررين سياسيين من الإفرنج» ثم أضاف إليها القواعد الكلية العامة والتقعيدات النظرية التي أثمرتها له دراساته العربية الإسلامية وخبراته في النضال العلمي ضدّ الاستبداد العثماني. [وقد] نص الكواكبي صراحة في تقديمه لـ«الطّبائع» على أن هذه الأبحاث «منها ما درسته ومنها ما اقتبسته».»[14].

ومهما يكن من أمر فالظاهر أن ابن أبي الضياف والكواكبي قد كان لهما من الإلمام بالواقع الغربي والأفكار المتداولة فيه والنظم السياسية السائدة فيه ما طعّما به ثقافتهما العربية الإسلامية. وقد ظهر أثر هذا الازدواج في معالجتها لمسألة إصلاح نظم الحكم في البلاد الإسلامية. فما هو مضمون الإصلاح السياسي الذي عبّر عنه كل منهما في كتابه وما هي سماته الرئيسية ؟

مضمون الإصلاح السّياسيّ :

إن ما ذكرنا من ازدواج في المصادر الثقافية التي استمدّ منها كلّ من الرجلين أفكاره قد أثّر في مضمون الفكر الإصلاحي في المجال السياسي عندهما. فابن أبي الضياف والكواكبي يعبتران الإسلام مثلا أعلى ينبغي الاقتداء به لتحقيق نظام سياسي. فالأول يرى أن القرآن والاحاديث والاجتهاد كفيلة ببيان النهج القويم الذي ينبغي سلوكه في مجال السياسة : «إن قانون الملك الإسلامي هو القرآن العظيم وأقوال الرسول ﷺ [...] ثم استنباط الأيمة المجتهدين — ورثة الأنبياء — من الكتاب والسّنّة بالقياس وحفظ مقاصد الشريعة في الخلق»[15]. والكواكبي ينزّه الإسلام ممّا ألصق به من تهمة الاستبداد ويستشهد بآيات قرآنية للدلالة على أن الإسلام لا مجال لرميه بالاستبداد، إلا أنّ الحكام هم الذين اتخذوا لأنفسهم صفات الاستبداد وتستروا بالدين.

14 — أنظر محمّد عمارة : المرجع نفسه. ص 329.
15 — ابن أبي الضّياف : المرجع نفسه؛ ص 34.

ذلك أن القرآن «هدم التشريك هدما تاما، ووضع أصول الحرية وأرسى قواعد الديمقراطية. [لكن] هذا الدين لم يبق على صفاته وجلائه بل تسربت إليه الشوائب مع الزمن فأصبح عرضة للتعديل والتبديل»[16].

ومن هنا وجدنا عند ابن ابي الضياف ميلا واضحا إلى استعمال المصطلحات القديمة كالشورى وأهل الحل والعقد وان كانت كلمة «الشورى إذا ما ذكرت في العقد الأول من مقدّمة الإتحاف وقصد بها ما يدور في بلدان أوروبا فمعناها متصل بالمجالس [...] التي يتعدّى دورها المشورة الى مراقبة الحكم والمشاركة في كليات السياسة»[17]. والامر كذلك بالنسبة إلى أهل الحل والعقد. فلهذه الكلمة «معنى تقليدي هو الذي فَصَّلَهُ ابن ابي الضياف في بعض النصوص بقوله : «أهل الحل والعقد من العلماء وأكابر الجند ووجوه الحاضرة» [ولكنه] يضيف إلى الأصناف التي ذكرت آنفا اعضاء المجالس وبذلك يقع التوفيق في مدلول هذه العبارة وفهمها بين التقاليد القديمة والمعنى الجديد الذي دافع عنه خير الدين من اعتبار اعضاء المجالس يمثلون عند الأوروبيين «أهل الحل والعقد»[18].

ونجد أن الكواكبي يولي مبدأ الشورى أهمية كبرى بل يجعلها أساسا من أسس الحكومة في الإسلام : «وقد ظهر [...] أن الإسلامية مؤسسة على أصول حكومة ديموقراطية وشعبية وشورى أروستقراطية أي شورى أهل الحل والعقد (الأشراف)»[19].

ولقد عالج الرجلان شكل النظام السياسي. فبسط ابن أبي الضياف القول في الحكم المطلق، فبيّن مساوئه وقرّر أن الإسلام منه براء :

16 ـــ نوربير تابييرو : المرجع نفسه؛ ص 28.
17 ـــ أحمد عبد السّلام : دراسات في مصطلح السّياسة عند العرب. الشركة التّونسيّة للتّوزيع. 1978. ص 149.
18 ـــ المرجع نفسه؛ ص 162.
19 ـــ ع. الكواكبي : طبائع الاستبداد؛ ص 348.

«والحاصل أن هذا الصنف وهو الملك المطلق يعارضه الشرع، لأنه تصرّف في عباد الله وبلاده بالهوى»[20] ثم انتقل إلى الملك الجمهوري ولكنه رأى أنه لا يتماشى والشريعة الإسلامية : «وفي هذا الصنف نفع دنيوي للعامّة والخاصّة، حيث كان أمرهم شورى بينهم. وقواعد الملة الإسلامية لا تقتضي هذا الصنف الجمهوري لأن منصب الإمامة واجب على الأمة شرعا [...] وتنبني على وجوده أحكام شرعية في العبادات وغيرها معروفة في كتب الدين»[21]. لذلك يعبّر ابن أبي الضياف صراحة عن ميله إلى الملك المقيّد بقانون إذ هو «بعد الخلافة الملك الذي يحاط به العباد ويماط به الفساد ويناط به المراد، وصاحبه ظل الله في الأرض [...] لأن أمره دائر بين العقل والشرع»[22]. ومدار الحكم في هذا الصنف على قانون إذا خالفه الحاكم انحلت بيعته. وقد ظهر هذا النمط في بعض أهل الملة المسيحية. ويتحدّث ابن أبي الضياف في هذا السياق عن القوانين التي أقرّت في السلطنة العثمانية ويفضي إلى القول «إن الملك بالقانون يقتضيه الشرع والعقل، ولا صلاح للأمة في هذه الأعصار إلا به»[23].

وعنوان كتاب الكواكبي دال على أنه أراد به أن يعالج واقعا سياسيا مخصوصا هو الحكم المطلق. فالاستبداد «في اصطلاح السياسيين هو تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بلا خوف تبعة»[24]. وهو يقابل الحكومات المستبدة بالحكومات العادلة ويرى أن هذه الحكومات العادلة على قلّتها أحقّ بالوجود وأقرب إلى تحقيق السعادة : «نعم وُجدَ للتّرقي القريب من الكمال بعض أمثال قليلة في القرون الغابرة كالجمهورية الثانية للرومان وكعهد الخلفاء الراشدين [...] وكبعض

20 ــ ابن أبي الضياف : الإتحاف، ص 15.
21 ــ المرجع نفسه؛ ص 28.
22 ــ المرجع نفسه؛ ص 32.
23 ــ المرجع نفسه؛ ص 44.
24 ــ ع. الكواكبي : المرجع نفسه؛ ص 337.

الجمهوريات الصغيرة والممالك الموفّقة لأحكام التقييد الموجودة في هذا الزمان [...] وقد بلغ الترقّي في الاستقلال الشخصي في ظلال الحكومات العادلة لأن يعيش الانسان المعيشة التي تشبه في بعض الوجوه ما وعدته الأديان لأهل السعادة في الجنان»[25].

والحاصل أن الكواكبي «لا يُعطي حلا محددًا للنظام الذي يراه»[26] وإن كنا لا نعدم في كتابه إشادة بالنظم السياسية في أوروبا من حيث هي مقيدة بجملة من القوانين.

ومن هنا يتضح لنا أن بين الرجلين اتفاقا في رفض الحكم الاستبدادي المطلق القائم على الهوى وبيانا لمحاسن الحكم المقيّد بالقانون. فابن أبي الضياف يتحدّث عن المشورة فيقرنها بتعّين المصلحة : «ولا تتعيّن المصلحة وتُسلمها الكافّة إلا بالمشورة. قال تعالى لرسوله المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى «ولو كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ القَلْبِ لَانْفضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ»[27] قال الحسن البصري : «كان صلى الله عليه وسلم مستغنيا عن مشورتهم، ولكنه أراد أن تصير سنّة للحكام»[28]. ويرى ابن أبي الضياف أن المشورة اتخذت في اوروبا صبغة قانونية: «من فروع القانون عند أهله باوروبا «مجلس شورى» من أعيان المملكة وعقلائها ينتخبه الأهلون [...] وهذا المجلس هو الوكيل عن العامة، ولذلك يكون بانتخابهم، ليحمي حقوقهم الانسانية ويدافع عنها بغير خروج عن الطاعة»[29].

ويذهب الكواكبي هذا المذهب وإن كان يدعو إلى سنّ قوانين ومراقبة الحكومات مبيّنا ــ شأن ابن أبي الضياف ــ أن ذلك لا يعّد

25 ــ المرجع نفسه؛ ص ص 422 ــ 423.
26 ــ نوربير تابييرو : المرجع نفسه؛ ص 159.
27 ــ آل عمران/159.
28 ــ ابن أبي الضّياف : المرجع نفسه؛ ص 53.
29 ــ المرجع نفسه؛ ص 67.

بدعة في الإسلام: «إن الحكومة من أي نوع كانت لا تخرج عن وصف الاستبداد ما لم تكن تحت المراقبة الشديدة والاحتساب الذي لا تسامح فيه كما جَرَى في صدر الإسلام في ما نُقِمَ على عثمان ثُم علي»[30]. وهو يدعو إلى الفصل بين السلطات السياسية والدينية والتعليم، معتبرا أن الحكومات الغربية إنما «أنشأت مجالس النواب للسيطرة على الادارة العمومية والسياسية»[31]. وبذا يكون المطلب الأساسي للرجلين تحديد سلطة الحاكم تحديدا قانونيا يخدم مصالح الأمة وهي مصالح متنوّعة.

غايات التفكير الإصلاحي :

إن الغاية الأساسية التي يسعى الرجلان لتحقيقها من خلال كتابيهما غاية سياسية تتمثل في الحدّ من العسف والاستبداد والانفراد بالرأي وذلك بإيجاد شيء من المراقبة المنظمة للحكام ممّا يحفظ مصالح الأمة.

الا أن الرجلين كثيرا ما يشيران الى ما يترتّب على ذلك الإصلاح السياسي من عمران. فهذا ابن ابي الضياف يستشهد بقول ابن خلدون «الظلم مؤذن بخراب العمران»[32]، لذلك يرى أن التزام الدولة العثمانية بالتنظيمات أدى الى ازدهارها: «وهذه الأصول الجارية الآن في الدولة العلية وبها ظهر لدولة الإسلام تقدم في العمران لا يسع إنكاره»[33]. والأمر أشدّ بيانا في البلدان الأوروبية التي شاع فيها العدل: «وانظر حال الافرنج الذين بلغ العمران في بلدانهم الى غاية يكاد السامع أن لا يصدّق بها إلا بعد المشاهدة [...] فجلعوا المعامل لآلات الغزل والنسج وليّن الحديد [...]»[34].

30 ـــ ع. الكواكبي : المرجع نفسه؛ ص 339.
31 ـــ نوربير تابييرو : المرجع نفسه؛ ص 35.
32 ـــ ابن أبي الضياف : المرجع نفسه؛ ص 16.
33 ـــ المرجع نفسه؛ ص 43.
34 ـــ المرجع نفسه؛ ص 57.

وكذا فعل الكواكبي اذ تحدث عن الرخاء المادي الذي تحقّق في البلدان الأوروبية وفي أميركا واليابان «فترقي العلم والعمران (..) [هو] من سُنَّةِ الكون التي أرادها الله تعالى لهذه الأرض وبنيها»[35]. ولكنّ الرجل أميل إلى وصف مساوئ الاستبداد. ولعله فعل ذلك للتنفير منه : «ان الاستبداد يجعل المال في أيدي الناس عرضة لِسَلْب المستبد وأعوانه وعمّاله غصبا أو بحجة باطلة [...]. فحفظ المال في عهد الإدارة المستبدة أصعب من كسبه لأن ظهور أثره على صاحبه مجلبة لأنواع البلاء عليه.»[36]. ولذلك فان الكواكبي يربط ربطا عضويا بين الاستبداد والهبوط وهو نقيض الترقي. كما يربط بين الترقي وحياة الأمم مما يدل على أن الاستبداد عنده قرين الموت. وهو لذلك يعمل على تصوير أمم الغرب التي تعيش في ظل حكومات عادلة وقد بلغت أعلى المراتب: «إن الأمم التي أسعدها جدّها لتبديد استبدادها نالت من الشّرف الحسّي والمعنويّ ما لا يخطر على فكر أسَرَاء الاستبداد»[37].

على ان للإصلاح السياسي فوائد أخرى. فقد تحدّث الرجلان عن آثاره الايجابية من الناحية الاجتماعية إذ يتوفّر «الأمن على النفس والمال والعرض [...] حتى لا تكون النفوس الانسانية والأجساد المكرَّمة فريسة بين سباع العاملين والمخلّصين. ووبال ذلك يعود على الدولة»[38]. أمّا إذا استَتَبَّ الأمن فان ضروريات العيش تتوفّر بل والكماليات أيضا. ومن هذا ينشأ حبّ الوطن : «إذا كان [المرء] في أُمْنِيَّة كاملة على ماله وأملاكه، فإنّه يشتغل بأشغال نفسه، وينظر في توسيع دائرة عيشه، وبهذا ينمو فيه ــ على الدوام ــ حبّ الوطن ، وتزداد غيرته على دولته وملّته». والعكس بالعكس إذ «من المعلوم أنّ شدّة الملك القهري تفضي إلى نقص في بعض الكمالات الانسانية، من الشجاعة وإباءة الضيم، والمدافعة

35 ــ ع. الكواكبي : المرجع نفسه؛ ص 427.
36 ــ المرجع نفسه؛ ص 382.
37 ــ المرجع نفسه؛ ص 426.
38 ــ ابن أبي الضياف : المرجع نفسه؛ ص 51.

عن المروءة، وحبّ الوطن والغيرة عليه»[39].

وكذا يرى الكواكبي أن الاستبداد يولّد الخوف الناشئ عن الجهل «فاذا ارتفع الجهل زال الخوف وانقلب الوضع [...] والخلاصة أن الاستبداد والعلم ضدّان متغالبان»[40]، ولذلك فإنّ العلم عدو الاستبداد. كما ان الاستبداد قاتل للفضائل الانسانية فـ «التمجّد هو أن ينال المرء جذوة نار من جهنّم كبرياء المستبد ليحرق بها شرف الانسانية». ويبلغ التدهور الاجتماعي في أمّة ما أقصاه فتصبح خاضعة لغيرها : «فاذا لم نحسن أمّة سياسة نفسها أذلّها الله لأمّة أخرى تحكمها»[41]. ذلك أنّ «الاستبداد [...] مفسد للدّين في أهمّ قسميه أي الأخلاق (...) فهو يضطر الناس إلى اباحة الكذب والتحيّل والخداع والنفاق والتذلّل ومراغمة الحسّ وإماتة النفس»[42].

والحاصل أنّ الرّجلين متفقان على الربط بين الحكم المطلق المستبد وتدهور الأحوال الاقتصادية والاجتماعية. ولعل هذا الاتفاق ناشئ عما جمع بينهما من ازدواج في مصادر الفكر الاصلاحي. فكلّ منهما يصوّر ما آل اليه الإسلام من ضعف ويحمّل أهله المسؤوليّة ويدعو إلى اعتماده من جديد. على أن هذا الموقف السّلفي لم يمنع الرجلين من الإعجاب بما تّم في الغرب من إنجاز في مجال تنظيم الحكم بالقوانين والمجالس، وهو إعجاب يبلغ أحيانا تخوم الانبهار. على أن ثقافة ابن ابي الضياف والكواكبي التقليدية غلّبت عندهما الاقتداء بالانموذج الإسلامي وإن كان الكواكبي يتجاوز أحيانا الحيّز الإسلامي إلى الحيّز القومي العربي حين يدعو الطوائف المختلفة في الشرق إلى الاتحاد ضدّ الاستبداد.

39 ــ المرجع نفسه؛ ص ص 40 و21.
40 ــ ع. الكواكبي : المرجع نفسه؛ ص ص 358 ــ 359.
41 ــ المرجع نفسه؛ ص 138.
42 ــ المرجع نفسه؛ ص ص 399 ــ 404.

ولعلّ ما رأيناه في الكتابين من تطويع للمصطلحات السياسية القديمة لأداء مضامين حديثة وكثرة الاستشهاد بأقوال العرب القدامى دَال على شيء من التّقيّة عمد إليه الرجلان اتقاء لبطش الحكام. فهذا صاحب الإتحاف يُنْكر ان يكون الاستبداد موجودا عندنا ويقرّر أن الملك الجمهوري لا يصلح بنا. أمّا صاحب الطبائع فانه لم يذكر في كتابه اسم حاكم معين أو نظام مخصوص يمثلان الاستبداد فكأنه يتحدّث بصفة عامّة. كما أنه يرى أن القضاء على الاستبداد لا يكون بالعنف، فهو «لا يقاوم بالشّدة وانما يقاوم باللين والتدرّج. والوسلية الوحيدة الفعّالة لقطع دابر الاستبداد هي ترقّي الأمّة في الإدراك والإحساس، وهذا لا يتأتّى إلا بالتعليم والتحميس»[43].

ومن هنا نلاحظ أن تبلور الغايات الإصلاحية لم يوازه تبلور في وسائل تحقيقها. ذلك أن كلام ابن أبي الضياف موجّه للحكّام في حين يوجّه الكواكبي خطابه للشعب. ولعلّ هذا الاختلاف ناتج عن قرب الأول من الحكّام وبعد الثاني عنهم، وعن أمل الأول في إصلاح الحكّام أنْفُسهم ويأس الثاني من ذلك. وقد تجلّت هذه الفوارق في الاتصال بين الدين والدولة إذ أن للكواكبي شذرات يُبيّن فيها إمكانية قيام حكم عادل بقطع النظر عن الدين. وبانهيار الدولة العثمانية في 1924 ستنهار وحدة الدين والدولة. وقد عبّر عَنْ ذلك بأوضح صورة علي عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» (1925).

43 ـــ المرجع نفسه؛ ص 435.

الفصل الثّاني

مسألة الخلافة

لا شكّ في أنّ أهمّ قضيّة سياسيّة أثيرت في المجتمع العربي الإسلامي الحديث إنما هي طريقة الحكم المثلى التي ينبغي اتباعها خصوصا بعد أن اطلع العرب في العصر الحديث على نظام سياسي في الغرب ظهرت جدواه سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وتربويا، وهم المتخلفون على جميع الأصعدة المذكورة.

وقد كان من نتائج ذلك انقسام الفكر السياسي العربي إلى اتجاهين : اتجاه سلفي تقليدي يدعو الى الاقتداء بالسلف الصالح في العيش سياسيا تحت نظام الخلافة بما هي «نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدّنيا به» كما عرّفها الماوردي ثم ابن خلدون؛ واتجاه تحديثي تحرّري يدعو إلى الاقتداء بطريقة الحكم العلمانية في الغرب تلك التى تجعل أمور الدّولة موكولة إلى القوانين الوضعية، وتجعل أمر الدين مجرّد شعائر تربط بين المخلوق والخالق فحسب.

وقد كان لكلا الاتجاهين شيعة وخوارج. فأمّا الاتجاه التحديثي فقد جسّم مضمون دعوته كتاب «الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق. وأمّا الاتجاه السلفي فقد جسّم محتواه كتاب «نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم» للخضر حسين. وقد مثّل الكتاب الأول بدعة سياسية في نظر التيار السلفي. فانبرى أصحابه يردون عليه، نذكر منهم الخضر حسين في كتابه المذكور، ومحمّد الطاهر ابن عاشور في رسالته «نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم»، ومفتي مصر محمد بخيت في

كتابه «حقيقة الإسلام وأصول الحكم»، وضياء الدين الريس في كتابه «الإسلام والخلافة في العصر الحديث. نقد الإسلام وأصول الحكم».

والناظر في منطلقات علي عبد الرازق والخضر حسين الثقافية والسياسية يجد بينها اختلافا بيّنا. فعلي عبد الرازق من خريجي الأزهر، وقد انتقل إلى انجلترا، ولكنّ ظروف الحرب العالمية الأولى حالت دونه ودون مواصلة دراسته فيها. فهو مزدوج الثقافة. وقد انتمى إلى حزب الأحرار الدستوريين الذي تأسس سنة 1922. وهو يعتبر امتدادا لحزب الأمة في توجهه المعادي للخلافة العثمانية، والداعي إلى الارتباط بالغرب سياسيا وفكريا وثقافيا وحضاريا. ولهذا جاء كتابه بمثابة التأييد لسقوط الخلافة والاعتراض على مشروع الإنجليز الرامي إلى بعثها في مصر بتنصيب الملك فؤاد (1917 ـ 1936) خليفة على المسلمين.

أما الخضر حسين فهو تونسي المولد والنشأة، زيتوني التكوين هاجر إلى مصر وأقام فيها. فهو ذو ثقافة عربية إسلامية، سلفيّ التوجّه يدعو على غرار جمال الدين الأفغاني (1839 ـ 1896) ومحمد عبده (1849 ـ 1905) إلى جعل المسلمين تحت راية واحدة هي راية الخلافة.

ولمّا كان كتاب الخضر حسين نقضا لكتاب علي عبد الرازق فانه كان يردّ عليه بابًا بابًا، ومسألة مسألة. فجاء الكتابان محتويين على ثلاثة كتب صغرى :

ـ الكتاب الأول : الخلافة والإسلام

ـ الكتاب الثاني : الحكومة والإسلام

ـ الكتاب الثالث : الخلافة والحكومة في التاريخ

وسنسعى إلى عرض ما جاء في الكتابين من خلال محاور ثلاثة :

ـ الخلافة بين الشرع والمواضعة.

ـ الخلافة بين الدين والدولة.

ـ مؤسسة الخلافة : مضارّها ومنافعها.

I ـــ الخلافة بين الشّرع والمواضعة

يرى علي عبد الرازق أن الخلافة لم توجَد شرعا ولا وضعا أيضا، لا بالنص ولا بالممارسة. وقد جاء جواب الخضر حسين مناقضا لهذا الرأي كل المناقضة. فالخلافة في رأيه جاء بها الشرع، وقامت دعائمها عبر التاريخ الإسلامي. وقد قدّم كل منهما الأدلة على ما يقول. وهذه الأدلة على ضربين : شرعية وتاريخية.

أ ـــ الأدلة الشّرعيّة :

ينكر علي عبد الرازق أن يكون القرآن قد نصّ على فرض الخلافة، أو احتوى ما يمكن أن يكون إشارة أو تلميحا إليها[1]. أما ما يُستَشهَد به من قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ فلا يقيم الحجة على وجود الخلافة بَلْهَ وجوبها. وقد فسّر البيضاوي والزمخشري عبارة «أولي الأمر» في قوله تعالى : ﴿وَلَوْ رَدّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾[2] بأنّ المقصودَ بها علماءُ الشرع وكبراءُ الصحابة البُصَراءُ بالأمور. وعلى هذا تكون عبارة «أولي الأمر» في الآية الأولى بمعنى علماء الشرع لا الخلفاء أو الأمراء.

ويقول علي عبد الرازق «وكيفما كان الأمر فالآيتان لا شيء فيهما يصلح دليلا على الخلافة التي يتكلمون فيها»[3]. ويحيلنا على كتاب المستشرق توماس أرنولد (Sir Thomas Arnold) الموسوم بـ«الخلافة» (The Caliphate) لمزيد التعمّق في هذه المسألة والإحاطة بها.

1 ـــ علي عبد الرّازق : الإسلام وأصول الحكم (1925)؛ منشورات دار مكتبة الحياة. بيروت 1966؛ ص 39.
2 ـــ النّساء الآيتان 59 و83.
3 ـــ علي عبد الرّازق : الإسلام وأصول الحكم، ص 40.

كما ينكر علي عبد الرازق أن تكون السنَّةُ أشارت إلى الخلافة أو إلى خليفة الرسول. وينكر على محمد رشيد رضا (1865 ــ 1935) ما أورده في كتابه «الخلافة أو الإمامة العظمى» من أحاديث نبوية لإثبات وجود الخلافة، مثل قوله صلى الله عليه وسلّم : «من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية» أو قوله : «واقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر..». ومهما يكن من أمر فإنّ علي عبد الرازق يرى أن هذه الأحاديث رغم الشك في مدى صحتها ليس فيها ما يوجب قيام الخلافة باعتبارها نظام حكم له ضوابطه وقوانينه[4].

امّا الإجماع فانه رغم كونه «حجة شرعية»[5] لم يحصل قط في نظر علي عبد الرازق على الخلافة، والدليل على ذلك وجود منقضّين على الخلفاء في كل عصر، وخاصّة الخوارج.

وينتهي علي عبد الرازق من ذلك كلّه بقوله : «إن الخلافة في الإسلام لم ترتكز إلا على أساس القوة الرهيبة، وإن تلك القوة كانت، إلا في النادر، قوّة مادّيّة مسلّحة»[6].

أمّا الخضر حسين فيرى أن الشريعة في إرشادها تعنَى بالأحكام أو الحقائق التي من شأنها الغموض، فتدلّ عليها بتصريح أو تأكيد. والخلافةُ ــ وهي إمارة عامّة تحرُس شعائر الدين وتسوس الناس على طريق العدل ــ لم يكن وجه المصلحة في إِقامتها بالخفيّ المحتاج إلى أن يأتِيَ به قرآن صريح. لكنّه أشار إلى وجوب إطاعة السلطان العادل منطوقا، وإلى وجوب أن يكون الحكم في يد مسلم مفهوما، بقوله : ﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا ٱللهَ وَأَطِيعُوا ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[7]. وقد اكتفى الخضر حسين بهذه الحجة ولم يصلها بحجة

4 ــ المرجع نفسه، ص 49.
5 ــ المرجع نفسه، ص 66.
6 ــ المرجع نفسه، ص 73.
7 ــ محمّد الخضر حسين : نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم. المكتبة السّلفيّة. القاهرة 1344 هـ/1926 م؛ ص 74.

أخرى على وجوب إقامة الخلافة. وهي على كل حال حجة غير دقيقة دقةَ حجّةِ علي عبد الرازق.

وقد أورد الخضر حسين بعض الأحاديث النبوية في شأن الخلافة، ومنها : «إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخِر منهما» و«من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»[8].

وهذه الأحاديث، إن سلّمنا بصحتها، رغم أنّ فيها إشارة الى الخليفة والإمام والبيعة، لم تفصّل القول في القوانين والإحكام التي تنبني عليها الخلافة.

أما الاجماع فانه حسب الخضر حسين منعقد على وجوب الخلافة. من ذلك أنّ الصحابة بادروا من قَبْلِ أن يُوَارُوا جثمانَ الرسول في قبره إلى الائتمار بتعيين إمام. ولم يَجْرِ بينهم اختلاف في حكم إقامته. وحصل منهم الإجماع على مبايعة أبي بكر بالخلافة. فنصْبُ الإمام إذن واجب إجماعا، وهذا الوجوب لم يحدث فيه خلاف بين أصحاب رسول الله.

ثم أصبح هذا الإجماع بعدهم من مهمة أهل الحل والعقد، وإن لم يكن بينهم مجتهد أصلا، بحيث تكون كلمتهم هي العليا على من خالفهم. ويستشهد الخضر حسين في هذا الصدد بقول إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجويني (ت 478 هـ) : «الإجماع [أي إجماع الكافة] ليس شرطا في عقد الإمامة بإجماع [أي إجماع أهل الحل والعقد]»[9]. وعلى هذا الأساس يأخذ الخضر حسين على علي عبد الرازق إنكاره الإجماع نظرا إلى انعدام الإجماع على ولاية يزيد قديما، والملك فيصل في العراق حديثا. ذلك أنّ الإجماعَ، من حيث هو مبدأ وأساس من أسس التشريع ثابت، شيءٌ، ومبايعةَ إمامٍ بعينه شيء آخر. أما قول علي عبد الرازق بخرق الخوارج لإجماع الأمة فمردود عليه لأنّ المارقين منهم طائفة فحسب لا كلّهم.

8 ــ المرجع نفسه؛ ص ص 75 ــ 76.

9 ــ المرجع نفسه؛ ص 71.

لكننا نناقش الخضر حسين في إجماع أهل الحل والعقد : فمن يكون هؤلاء ؟ ومن أين يستمدون نفوذهم والحال أنهم لا يعدّون في صفوفهم أحيانا مجتهدًا واحدًا ؟ أليسوا في غالب الأحوال من بطانة الأمير وعصبيته ؟[10].

ب ـ الأدلّة التاريخيّة

يرى علي عبد الرازق أن مقام الخلافة الإسلامية كان منذ الخليفة الأول أبي بكر الصديق إلى العصور الحديثة، عرضة للخارجين عليه المنكرين له. ويكاد التاريخ الإسلامي لا يعرف خليفة إلا وعليه خارج. فمعارضة المسلمين للخلافة نشأت إذ نشأت الخلافة نفسها، وبقيت ببقائها[11].

والسبب في ذلك أن نَصْب الخليفة نفسَهُ لم يكن منذ بداية الأمر محلّ إجماع الأمة. ثم إن هذا الخليفة سرعان ما يظهر للرعية بمظهر البطش والجبروت والقهر. يقول علي عبد الرازق : «إنّ ذلك الذي يسمًّى عرش [خلافة] لا يرتفع إلا على رؤوس البشر، ولا يستقرّ إلا فوق أعناقهم»[12].

ويردّ الخضر حسين على علي عبد الرازق في هذه المسألة بقوله إنّ أبا بكر قد بويع عن اختيارٍ خليفةً من قِبَل الجميع مهاجرين وأنصارا على أن يقودهم بكتاب الله وسنّة رسوله والاجتهاد الذي يلتئم بأُصول الشريعة[13] ولم يقُدْهُم بما تمليه عليه مصالح قومه أو قبيلته، وذلك معنى كون دولته إسلاميّةً، وذلك معنى الخلافة. وليست دولة عربية كما زعم علي عبد الرازق.

10 ـ أحمد عبد السّلام : دراسات في مصطلح السّياسة عند العرب، الشركة التونسيّة للتّوزيع. 1978 ـ ص ص 130 ـ 131.
11 ـ علي عبد الرّازق : الإسلام وأصول الحكم؛ ص ص 67 ـ 68.
12 ـ المرجع نفسه، ص 71.
13 ـ م.خ. حسين : نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، ص 268.

أما بعد الخلفاء الراشدين فقد تواصل أمر الحكم على هذا النحو. ويستشهد الخضر حسين بحادثة وقعت للخليفة عمر بن عبد العزيز يقول : «كتب إليه عديّ بن أرطاة يقول له : إنّ الناس قد كثروا في الإسلام وخِفْتُ أن يَقِلّ الخراج. فكتب إليه عمر : فهمتُ كتابَك. والله لَوَدِدْتُ أنّ الناس كلّهم أسلموا حتى أكونَ أنا وأنتَ حرّاثَيْنِ نأكل من كسب أيدينا»[14]. وهذا دليل على أن الغاية من حكم الخليفة عمر بن عبد العزيز هي حَسَبَ الخضر حسين نَشْرُ الإسلام لا المصلحة المادّيّة الخاصّة.

ويقدّم علي عبد الرازق دليلا ثانيا على صحّة رأيه، فيرى أن المرتدّين ــ في حروب الرّدّة ــ لم يكونوا برفضهم لأداء الزكاة مارقين مرتدّين عن الإسلام، وإنّما كان رفضهم ذا صبغة سياسية محض. فهم يرفضون أن يؤدوا الزكاة لِمَن لم يُجمعوا عليه خليفةً. ويستشهد علي عبد الرازق بحادثة المرتدّ مالك بن نويرة. فقد أعلن لخالد بن الوليد صراحةً قبل أن يُضرَب عنقُه بـ«أنّه لا يزال على الإسلام، ولكنّه لا يؤدّي الزكاة إلى أبي بكر»[15]. ويعلّق علي عبد الرازق على ذلك بقوله : «لم يكن النزاع إذن دينيًّا. كان نزاعا بين مالكٍ المسلم الثابت على دينه، ولكنّه من تميم، وبين أبي بكر القرشي الناهض بدولة عربيّة أيمّتها من قريش»[16].

ينقض الخضر حسين هذا الرأي، فيرى أن أبا بكر كان يدعو مالكًا المسلم إلى إقامة قاعدة من قواعد الدين وهي الزكاة. وهذا يدخل في وظيفة أبي بكر باعتباره خليفة رسول الله حارسا للدين وحاميا للدنيا[17]، لا باعتباره حاميا للدولة العربية ذات الأيمّة القرشيين، وذَابًّا عن ملك عصبيتهم.

14 ــ المرجع نفسه، ص 220.

15 ــ علي عبد الرّازق : الإسلام وأصول الحكم؛ ص 195.

16 ــ المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

17 ــ م.خ. حسين : نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، ص 234.

والحاصل من الأدلة الشرعية والتاريخية أنّ علي عبد الرازق يرمي إلى رفع ما يعتبره وهما قائما في ذهن المسلمين، من أنّ الخلافة جاءت بها الشريعة، وأنّها كانت بإجماع من المسلمين، وأنّ الخليفة كان دائما حارسا للدين سائسا للدنيا به. فالخلافة بهذا المفهوم لم توجد قط حسب رأي علي عبد الرازق، وإنّما كان الحكم ملكا دنيويًّا عَضوضا، ظاهرُه الدين والتقوى وباطنه العصبيّة والقهر.

أما أدلة الخضر حسين المناقضة لأدلة علي عبد الرازق فترمي إلى اعتبار الخلافة قد أوجبتها الشريعة، وأنّها كانت عبر تاريخ المسلمين كلّه حراسةً للدين وسياسةً للدنيا به. فهي حينئذ موجودة من الناحية الشرعية ومن الناحية التاريخية.

II ــ الخلافة بين الدّين والدّولة

أ ــ سلطات الرّسول

يرى علي عبد الرازق أن القرآن لم ينصّ على كون الرسول ذا سلطة دنيوية، وإنما حصر سلطته في الجانب الديني فحسبُ. فهو إذن مجرّد رسول ومبلّغ. يقول علي عبد الرازق : «ظواهر القرآن المجيد تؤيّد القول بأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن له شأن في الملك السياسي، وآياتُهُ متضافرة على أنّ عمله السماويّ لم يتجاوز حدود البلاغ المجرّد من كلّ معاني السلطان»[18]. ويسوق دليلا على هذا الرأي آيات منها : ﴿وَمَنْ تولّي فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾[19]، ﴿وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾[20]، ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا

18 ــ ع. عبد الرّازق : المرجع نفسه، ص ص 143 ــ 144.
19 ــ النّساء/80.
20 ــ الأنعام/107.

مُؤْمِنِينَ﴾[21]، ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ﴾[22]. ويعلّق علي عبد الرازق على هذه الآيات بقوله : «ومَنْ لم يكن حفيظا ولا مسيطرا فليس بِملِك، لأنَّ مِن لوازم الملكِ السيطرةَ العامّة والجبروت»[23].

ينقض الخضر حسين هذه الأدلّة القرآنية بقوله إنّ كلّ هذه الآيات مكّيّة «ونحن نعلم أنّ الرسول لم يؤمَر بالجهاد إلا بعد أن انتقل إلى المدينة»[24]. وهذا الرّأي صحيح. لكن كأنّ الخضر حسين لم يقرأ كتاب علي عبد الرازق قراءة دقيقة متمعّنة شاملة. فقد أورد علي عبد الرازق بعدَ هذه الآيات المكّيّة آياتٍ مدنيّةً كثيرة يؤيّد مضمونُها ما جاء في الآيات المكّيّة المذكورة. من ذلك استشهاد علي عبد الرازق بآيتين من سورة المائدة وهي مدنية، وهما : ﴿فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا ٱلْبَلاَغُ ٱلْمُبِينُ﴾[25] و﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ ٱلْبَلاَغُ﴾[26]. وهما واضحتا الدّلالة[27]. كما استشهد بآية مِن سورة النور وهي مدنيّة ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ ٱلْبَلاَغُ ٱلْمُبِينُ﴾[28]. ونزيد نحن فنذكر الآية رقم 256 من سورة البقرة وهي مدنية ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾[29]. فَلِمَ تغافل الخضر حسين عن هذه الأدلة ؟ وإلى أيّ شيء يعزى ذلك ؟

ثم إننا نعلم أنّ أوّل آية نزلت في القتال هي الآية رقم 39 من سورة الحج وهي مدنية ﴿أُذِنَ لِلَّذين يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ

21 ــ يونس/99.
22 ــ الغاشية/21.
23 ــ ع. عبد الرّازق : المرجع نفسه، ص 145.
24 ــ م.خ. حسين : المرجع نفسه، ص 170.
25 ــ المائدة/92.
26 ــ المائدة/99.
27 ــ ع. عبد الرّازق. المرجع نفسه، ص 147.
28 ــ النّور/54.
29 ــ البقرة/256.

لَقَدِيرٌ﴾[30]، فالقتال هنا من باب الدفاع عن النفس وعن الدين لا في سبيل إقامة أركان الدولة.

على أن هذا هو المعنى نفسه المستفاد من الآيات القرآنية التي استْشهد بها الخضر حسين للتدليل على أن سلطة الرسول دينية ودنيوية معا[31] وجميع الآيات التي استشهد بها هناك من سورة واحدة هي سورة التوبة.

أمّا من الناحية التاريخية فان علي عبد الرازق يرى أن الرسول لم يمارس طوال حياته سلطة دنيوية ولم يكن حاكما دنيويا. فالرسول لم يركّز أسس مملكة بالمعنى الذي يُفهَم سياسةً من هذه الكلمة[32]. ويقول علي عبد الرازق : «إنّ كلَّ ما أُخذَ به النبيُّ المسلمين من أنظمة وقواعدَ وآداب لم يكن في شيء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسيّ، ولا من أنظمة الدولة المدنيّة. وهو بَعْدُ إذا جمعتَه لم يبلغ أن يكون جزءا يسيرا مما يلزم لدولةٍ مدنيّة من أصول سياسيّة وقوانين»[33].

ويردّ الخضر حسين على ذلك بقوله إن الرسول كان من الناحية التاريخية ذا رئاسة سياسيّا واقتصاديّا وقضائيا : «فقد نظر من حيث الحكم في القضايا التي تنشب بين أصحاب التجارة أو الصنّاع أو الزرّاع، وهذا ممّا كان الرسول ينظر فيه ويتولّاه بنفسه، وقد يَكِل بعضَه إلى من يقوم عليه، كما كان يولّي في بعض الأسواق من ينظر في شؤون المعاملات»[34]. كما كان يبعث أمراء من غير أمراء السرايا والعمّال على المال، ولا شأن لأولئك الأمراء إلا تدبير أحوال البلاد والحكم بين الناس على سنّة القضاء في الإسلام[35]، فاستعمل مثلا على أعمال اليمن

30 ــ الحَجُّ/39.

31 ــ م.خ. حسين : المرجع نفسه؛ ص ص 168 ــ 171.

32 ــ ع. عبد الرّازق : المرجع نفسه؛ ص 135 وما بعدها.

33 ــ ع. عبد الرّازق : المرجع نفسه، ص 171.

34 ــ م.خ. حسين : المرجع نفسه؛ ص 192.

35 ــ المرجع نفسه؛ ص 113.

معاذَ بنَ جبل، وأبا موسَى الأشعري، وخالدَ بن الوليد[36]. وعلى هذا يكون الرسول حسب الخضر حسين صاحب رئاسة دينية ودنيوية معا.

خلاصة القول في سلطات الرسول أن علي عبد الرازق يرمي من وراء جعله سلطات الرسول روحيةً صرفا إلى أن يفصل فصلا قاطعا بين عهدين في تاريخ الإسلام : عهد نزول الوحي على محمّد صلى الله عليه وسلّم، وهو عهد كانت السلطة فيه دينية محضا يمارسها الرسول ويخضع لها المسلمون، وعهد خلافة أبي بكر ومن تبعه، وهي سلطة دنيوية فحسب. فلا يمكن إذن أن يوجَد خليفةٌ لرسول الله لاختلاف طبيعة الحكم بين العهدين. وعلى هذا فلا وجود لخلافة أصلا، وإنّما مدار الأمر على حُكْمٍ ومُلْكٍ فحسب.

أما الخضر حسين فيريد بنقضه لرأي علي عبد الرازق أن يجعل العهدين عهدا واحدا متواصلا. فرسول الله حسب رأيه كان ذا سلطة دينية ودنيوية، وتبعا لذلك يكون خليفته قائما بأعباء السلطتين معا.

ب ــ سلطات الخليفة

يرى علي عبد الرازق أن الخلافة منذ أوّل خليفة تولّاها، وهو أبو بكر الصدّيق، كانت رئاسة دنيوية سياسية فحسب. فقد كان المسلمون يدركون ــ وهم يتآمرون في سقيفة بني ساعدة عمّن يُوَلُّونه أمرَهم ــ أنّهم إنّما يتشاورون في أمر مملكة تقام ودولة تشاد. لذلك جرى على لسانهم يومئذ ذكر الإمارة والأمراء والوزارة والوزراء، وتذاكروا القوّة والسّيف والعصبيّة. «وحين قال الأنصار للمهاجرين منّا أمير ومنكم أمير أجابهم أبو بكر منّا الأمراء ومنكم الوزراء»[37].

كما يرى علي عبد الرّازق أنّه لئن كان من السّهل دَفْعُ شُبْهة التسلّط في خلافة الخلفاء الراشدين الثلاثة الأول، فانه لا يسهل دفع الشك في

36 ــ المرجع نفسه؛ ص 110.

37 ــ ع. عبد الرّازق : المرجع نفسه؛ ص 184.

أنّ عليّا ومعاوية لم يجلسا على عرش الخلافة إلا تحت ظلال السيف[38].

ومهما يكن من أمر فاننا نعدم حسب علي عبد الرازق خلفاء في تاريخ الإسلام سَاسُوا الناس بمقتضى الدين. وإنّما صَلُح الدّين لهم ليثبّتوا استواءهم على عرش المُلك وليَستُروا به أخطاءَهم وظلمهم للرعيّة. أمّا الدين فليس من حاجة به إلى الخلافة تحرسه. والدليل على ذلك أن الدين الإسلامي، رغم ذهاب رسم الخلافة وانحلال العالم الإسلامي إلى دويلات وممالكَ مستقلّة منذ منتصف القرن الثالث الهجري، لم تذهب ريحه في النفوس، وقد ظلت عامرةً به قلوبُ المسلمين ومساجدُهم.

ينقض الخضر حسين هذا الرأي فيرى أن سلطات الخليفة لم تكن سلطات لا دينية، وإنّما هي سلطات مستمدّة من القرآن والسنّة. ويستشهد بكلام أبي عبيدة في كتاب القضاء : «كان أبو بكر الصدّيق إذا ورد عليه حكمٌ نظرَ في كتاب الله تعالى، فان وجد فيه ما يقضي به قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنّة رسوله، فإن لم يجد فيها ما يقضي به جَمَع رؤساءَ الناس فاستشارهم»[39]. وَمِثْلَهُ كان يفعل سائرُ الخلفاء من بعده. وذلك «معنى كون دولتهم إسلامية، وذلك معنى الخلافة»[40].

أمّا ما أنكره علي عبد الرازق من أن «السلطان ظلّ الله في الأرض» فمردود عليه. ذلك أن هذا الأمر وارد في الأحاديث النبوية، وأنّ السلاطين لم يفرضوا هذه الفكرة على الرّعيّة، وإنّما فهم الناس ذلك من الآيات والأحاديث التي تَفرِض على أولي الأمر الحُكمَ بما أنزل الله ثم تُحتّم على الناس أن يطيعوهم في غير معصية[41].

38 ــ المرجع نفسه؛ ص 70.
39 ــ م.خ. حسين : المرجع نفسه؛ ص ص 212 ــ 213.
40 ــ المرجع نفسه؛ ص 219.
41 ــ المرجع نفسه؛ ص 36.

جماع القول في سلطات الرسول وسلطات الخليفة أن علي عبد الرازق يرمي الى ضرورة الفصل بين ما كان للرّسول من سلطة ذات طبيعة دينية خالصة، وبين ما كان للخلفاء من سلطات ذات طبيعة سياسية خالصة. وهو يرمي من وَراء ذلك إلى ضرورة الفصل بين الدين والدولة.

أما الخضر حسين فيرى، نقضًا لذلك، أنّ سلطات الرسول دينية وسياسية معا، وعلى مِثْل ذلك ينبغي أن تكون سلطات خليفته وخلفاء خليفته.

على أنه من الملاحظ ميل الخضر حسين إلى الاستناد على الجانب النظريّ المثاليّ في فهمه للخلافة. لذلك كان كثير الاستشهاد بالقرآن والسنّة، قليل الاستناد إلى الحجج التاريخية الماديّة والقرائن المفحمة لآراء علي عبد الرّازق. فكانت ردوده ضعيفة في معظم الأحيان.

III ــ مؤسّسة الخلافة : مضارّها ومنافعها ــ رفضُها وفرضُها

يستخلص علي عبد الرازق من كلّ ما تقدّم أنّ «صلاح المسلمين في دنياهم لا يتوقّف [على الخلافة]. فليس بنا من حاجة إلى تلك الخلافة لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا. ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك. فانّما كانت الخلافة ولم تزل نكبة على الإسلام وعلى المسلمين، وينبوع شرّ وفساد»[42].

ومن هذا المنطلق كانت دعوة علي عبد الرازق إلى وجوب إلغاء الخلافة ــ ولم يكن كتابه في الحقيقة إلا تأييدا ضمنيا قويّا لإلغاء الخلافة الإسلامية في تركيا في 2 مارس 1924 ــ ودعوة إلى إقامة دولة لائيكية يحتلّ فيها الدين منزلة منفصلة كلّ الانفصال عن السياسة كما هو الأمر في الغرب.

42 ــ ع. عبد الرّازق، ص 33.

لذلك يردّ الخضر حسين على دعوة علي عبد الرازق بقوله : «فالذين ينقلون قوانين وضعها سكّان رومة أو لندرة أو باريز أو برلين، ويحاولون إجراءها في بلاد شرقية كتونس أو مصر أو الشام، لا يَدْرُون أنّ بين أيديهم قواعِدَ شريعةٍ تَنزِل من أُفُقٍ لا تدِبُّ فيه عناكبُ الخيال أو الظِّلال»[43]. كما يرى الخضر حسين أنّ «الشعوب الاسلامية لا تبلغ حرّيتها إلا أن تُساسَ بقوانين ونظم يراعَى فيها أصولُ شريعتها»[44].

وعلى هذا النحو تبدو آراء الرجلين في أوج تعارضها. فعلي عبد الرازق يدعو الى التخلّي عن الخلافة، وإلى فصل الدين عن الدولة، واقتباس النظام الوضعي اللائيكي، أما الخضر حسين فيستهجن هذا النظام الوضعي غير الديني، ويدعو إلى التمسّك بمؤسّسة الخلافة من حيث هي جامعة بين الدّنيا والآخرة.

فجوهر المسألة في كتاب علي عبد الرازق إنما هو محاولة استقراء التاريخ الإسلامي منذ عهد الرسول إلى العصر الحديث ليبرز فكرة واحدة هي أنّ الخلافة باعتبارها حراسةَ الدين وسياسة الدنيا به لم توجد قطّ لا في عهد الرّسول ولا بعده، وأنّ الشّرع لم ينصّ عليها، وأنّ الخلفاء لم يمارسوا إلا حكما جائرا وملكا عضوضا، مدّعين أنّهم يحكمون النّاسَ بما أنزل الله، وبما يقتضيه تعريفُ الخلافةِ المثاليّ. وعلى هذا كانت الخلافة حسَب علي عبد الرازق مضَرَّة خالصة ونكبة على المسلمين، فالأَوْلى التخلُّصُ منها، والقضاء على فكرة الجمع الوهميّ بين الدين والدّولة.

هذه القراءة لائيكية ليبرالية دون شكّ، غايتُها إحداث القطيعة التاريخية. وهي قراءة إيديولوجية من زاوية واحدة، أحديّة. لذلك رأينا علي عبد الرازق يسقط في التعميم أحيانا، ويتغاضى عن أمور لا تخدم فكرته، ويتعسّف في إسقاط فكرته على التاريخ.

43 ــ م.خ. حسين : المرجع نفسه؛ ص 244.

44 ــ المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

ويأتي كتاب الخضر حسين نقضا تاما لفكرة علي عبد الرازق وذلك باستقراء التاريخ من زاوية أخرى وإيديولوجية أخرى، هي الإيديولوجية السلفية، التي ترى في الخلافة باعتبارها حراسة للدين وسياسة للدنيا به المنقذَ الوحيد للمسلمين ممّا هم فيه من تخلّف، وما هم عليه من تشتّت. ولمّا كانت هذه القراءة إيديولوجية، فقد ظهر بعض الخلل في ردود الخضر حسين على أفكار علي عبد الرازق. من ذلك إغراقه في الاستناد على الناحية النظرية التشريعية أكثر من استناده على الواقع والتاريخ الذي يناقض الجانب التنظيري المثالي للخلافة. لهذا رأيناه ينتقي شواهده من التاريخ انتقاء، فلا يستشهد إلا بمسيرة الخلافة على عهد الخلفاء الراشدين أو خلافة عمر بن عبد العزيز، متغاضيا عن تاريخ الخلافة المظلم في حياة المسلمين. وهو يرمي من وراء ذلك إلى الاستمرار التاريخي.

ولمّا كانت قراءتا الرجلين إيديولوجيتين، فانهما سقطتا في الأُحديّة والتعصّب والنظر إلى الأمور من زاوية واحدة، وعدم الاحتكام الى الواقع، هذا الواقع الذي تجاوز موضوع الكتابين — وهو الخلافة — وذلك بسقوط مؤسسة الخلافة نفسها. ممّا يدعم الفكرة القائلة بوجود قطيعة بين الفكر العربي الحديث وبين الواقع، أو على الأقلّ تخلّف الفكر العربي الحديث عن مجاراة الواقع وأحداثه المتغيّرة باستمرار.

الفصــل الثّالــث

مسألــة القوميّــة العربيّــة

تتراوح لفظة «قوم» في المعاجم اللغوية العربية القديمة بين معنيين: معنى خاصّ يحصرها في الرجال دون النساء ويعتمد على الآية القرآنية: ﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا لاَ يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلاَ نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ﴾[1]؛ ومعنى عامّ يكون فيه القوم جماعة الرجال والنساء، فقوم كلّ رجل: شيعته وعشيرته.

أما لفظة «قومية» فهي نسبة إلى قوم، وقد وضعت حديثا لترجمة لفظة Nationalisme التي وُجدت في أوروبا في القرن الثامن عشر، وتعني إرادة مجموعة من الناس ــ وَعَتْ خصوصيَّتها التاريخيّة ــ إنشاءَ دولة لها مستقلّة وتطويرَها.

وقد أثيرتْ قضية القومية العربية منذ أواخر القرن التاسع عشر. واتخذت مضامين شتّى باختلاف الإطار الذي أدرجت فيه. وقد برز اتجاهان رئيسيان في تحديد جذور القومية العربية، يرى أولهما أنّ للفكر القومي عند العرب أصولا قديمة تَعود إلى ظهور الإسلام[2]، ويعتبر الآخر أنّ فكرة القومية العربية لم تظهر عندنا إلا بعد سنة **1908** متأثّرة بحركة تركيا الفتاة وضمنها جماعة الاتحاد والترقّي التي أجبرت السلطان عبد الحميد الثاني (**1876** ــ **1909**) على إعادة دستور **1876**، ممّا

1 ــ الحُجرات/11.

2 ــ عبد العزيز الدُّوري: الجذور التّاريخيّة للقوميّة العربيّة الطبعة الأولى. دار العلم للملايين. بيروت. 1960. تتردّد الفكرة في مواضع شتّى من الكتاب.

نتج عنه تعزّز الاتجاه القومي التركي[3]. فظهرت جمعيات تدعو إلى القومية العربية منها الجمعية القحطانية سنة 1909، وجمعية الجامعة العربية سنة 1910، وجمعية العربية الفتاة سنة 1911، وجمعية العهد سنة 1913 وغيرها.

لذلك لا يمكن دراسة القومية العربية بمعزل عن أمرين : أوّلهما الحركة القومية التركية الداعية إلى القومية الطورانية في وقت كان «الرجل المريض» قد شارف النهاية، ولم يكن العرب إلّا تابعين للامبراطورية العثمانية؛ وثانيهما انتصارُ البورجوازية الغربية وبروز الوحدات القومية في أوروبا، وهي وحدات مهّدت للحركة الاستعمارية. فكانت حملة نابليون على مصر سنة 1798، واحتلال فرنسا للجزائر سنة 1832 ولتونس سنة 1881، واحتلال انجلترا لمصر سنة 1882. بالاضافة الى حركة محمد علي في مصر وهي إلى الوطنية أقرب منها الى القومية. ولكنّها رغم ذلك كانت مواجهة بين العرب من جهة والأتراك والأوروبيين من جهة أخرى.

I ــ منطلقات الفكر القوميّ العربيّ

كان العرب حتى طلائع القرن العشرين منتظمين في ولايات عثمانية. وفي الوقت الذي بدأ فيه الغرب زحفه العسكري والحضاري والثقافي على البلاد العربية، كان التخلف الاقتصادي والاجتماعي قد بلغ مبلغا عظيما في الدولة العثمانية. وقد واجهت السلطات التركية بوادر الوعي القومي العربي بالعسف والاضطهاد.

3 ــ زين نور الدّين زين : نشوء القوميّة العربيّة، مع دراسة تاريخيّة في العلاقات العربيّة التّركيّة. دار النهار للنّشر. بيروت. ط 3. 1979. [ط 1 بالانقليزية 1958].

وقد تحدث عبد الرحمن الكواكبي (1849 ـــ 1902) عن «التمييز الفاحش بين أجناس الرعية في الغنم والغرم»[4]، كَمَا أشار إلى أنّ الأجناس المختلفة التي حكمت في الإسلام قد استعربت (كآل بويه، والسلجوقيين، والأيوبيين، والغوريين، والأمراء الجراكسة، وآل محمّد علي)، «فلم يشذّ في هذا الباب غير المغول الأتراك أي العثمانيين، فانهم بالعكس يفتخرون بمحافظتهم على غيريّة رعاياهم لهم، فلم يسعوا باستراكهم، كما أنهم لم يقبلوا أن يستعربوا. والمتأخرون منهم قبلوا أن يتفرنسوا أو يَتَألّمَنُوا. ولا يعقل لذلك سبب غير شديد بغضهم للعرب كما يستدلّ عليه من أقوالهم التي تجري على ألسنتهم مجرى الأمثال في حق العرب : كإطلاقهم على عرب الحجاز «ديلنجي عرب» أي العرب الشحاذين، وإطلاقهم على المصريين «كور فلاح» أي الفلاحين الأجلاف [..] وقولهم «بس عرب» أي عربي قذر»[5].

وهذا التعالي القومي واحتقار العرب لا يتوقّف على أتباع ديانة مخصوصة دون غيرهم. فنجيب العازوري (ت 1916) يؤكّد أنّ اضطهاد الأتراك للعرب عامٌّ لا فرق فيه بين عربيّ مسلم وعربيّ مسيحي : «رغم أن الأتراك يضطهدون المسلمين العرب أكثر من اضطهادهم المسيحيين إلا أنهم يحرّضون أولئك على هؤلاء. وهم يستندون إلى الكهنة اليونان فيثيرون الأرتودكس ضد الكاثوليك بهدف إلهاء الشعوب وتحويل انتباهها عن الطغيان»[6]. ويذهب العازوري إلى ربط التدهور الاقتصادي بوجود الأتراك : «بقدر ما يخضع شعب للاتراك يشتدّ فقره

4 ـــ عبد الرّحمان الكواكبي : أمّ القرى، ضمن الأعمال الكاملة؛ مع دراسة عن حياته بقلم محمّد عمارة. الهيئة المصريّة العامّة للتّأليف والنّشر. 1970. ص ص 125 ـــ 327؛ ص 255.

5 ـــ المرجع نفسه؛ ص ص 259 ـــ 260.

6 ـــ نجيب العازوري : يقظة الأمّة العربيّة. تعريب وتقديم أحمد بوملحم. المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر. بيروت. د.ت. تقديم بقلم : د. زاهية قدّورة؛ ص 199.

وتقحل أرضه، وبالعكس من ذلك بقدر ما يستقلّ شعب يغنى ويزدهر»[7].

وإلى جانب هذه السمات المشتركة بين الرجلين نجد بينهما وجوه اختلاف فيما يتصل بالاطار العامّ الذي يُدرِج فيه كلّ منهما المسألة القومية.

فالكواكبي ينزّل القومية في إطار تخلّف المسلمين، وليس العرب إلا قسما من هذه المجموعة الكبرى. وقد انطلق في كتابه «أمّ القرى» من استفهام أساسي هو : «ما هو سبب ملازمة [...] الفتور منذ قرون للمسلمين من أي قوم كانوا وأينما وجدوا وكيفما كانت شؤونهم الدينية أو السياسية أو الأفرادية أو المعاشية ؟»[8]. لذلك كان همّه البحث في أسباب هذا الفتور لمحاولة تجاوزها.

أما العازوري فيجعل فكره القومي صدى لما كان يعتمل داخل الشعوب المضطهدة تحت نير الأتراك من طموح إلى إقامة كيانات وطنية مستقلة. يَقُولُ : «لقد استيقظت مختلف الأمم الخاضعة للسلطان ووعت ذاتها وهي تحلم بالاستقلال. يتهيأ الأرمن والأكراد والعرب معًا لخلع عبودية الأتراك الممقوتة بغية تكوين ممالك حرّة دستورية»[9]. وهذه الحركة القومية الشاملة الناتجة عن قراءة للواقع بما فيه من قوى متصارعة هي التي تملي على هذه الشعوب ضرورة تنسيق جهودها لمواجهة العدو المشترك : «من الضروري أن يتشاور رؤساء الأحزاب الوطنية الكردية والأرمنية والألبانية والعربية ليطالبوا مجتمعين باستقلالهم الذاتي في المؤتمر الأوروبي القادم المزمع عقده بعد الحرب اليابانية»[10].

وانطلاقا من هذين التصوّرين المختلفين يرسم كلّ من الكواكبي

7 ــ المرجع نفسه؛ ص 59.
8 ــ ع. الكواكبي : المرجع نفسه؛ ص 146.
9 ــ ن. العازوري : المرجع نفسه؛ ص 112.
10 ــ المرجع نفسه؛ ص 118.

والعازوري غاية للفكر القومي تختلف عمّا يسعى الآخر إلى تحقيقه. فالكواكبي يهدف إلى غاية دينية بَحْتٍ. ذلك أنّ جمعيّة تعليم الموحّدين التي دعا مؤتمر النهضة الإسلامية المنعقد في مكة إلى إنشائها تقصر همّها على التوجيه الديني وتتجافى عن كلّ صبغة سياسيّة يَقول الكواكبي : «الجمعية لا تتداخل في الشؤون السياسية مطلقا فيما عدا إرشادات وإخطارات بمسائل أصول التعليم وتعميمه»[11].

أما غاية العازوري فسياسية إذ هو يروم بلورة الفكر القومي العربي الذي سيؤدي بالعرب إلى المطالبة باستقلالهم السّياسي عن الدولة العثمانية : «فالعرب الذين لم يضطهدهم الأتراك إلا لاستمرار تجزئتهم بمسائل تافهة مذهبية ودينية، قد وَعَوْا تجانسيتهم القومية التاريخية والعنصرية، وهم يريدون الانفصال عن الشجرة العثمانية، المسوّسة ليكوّنوا دولة مستقلّة بذاتهم»[12].

وبهذا يتبيّن لنا أنّ انطلاق الرّجلين من اضطهاد الأتراك للعرب لم يؤدّ بهما الى التعامل مع هذا الوضع بطريقة واحدة. ذلك أن الكواكبي ينظر إلى القضية في إطار عقائدي فيجعل العرب جزءا من الأمّة الاسلامية، ولا يرى المخرج إلا بتجريد الإسلام ممّا علق به عبر القرون من إضافات لا صلة لها بجوهره. أمّا العازوري فانه يجعل النهضة القومية العربية جزءا من حركة عامّة شملت الشعوب المغلوبة على أمرها، وتجلت في ظهور وعي قومي يصبّ في النضال السياسي الهادف إلى الاستقلال.

11 ــ ع. الكواكبي : المرجع نفسه؛ ص 282.
12 ــ ن. العازوري : المرجع نفسه؛ ص 37.

II ــ مضمون الفكر القوميّ :

أ ــ سياسيًا

إذا سلّمنا بوجود فكر قومي عند الرجلين فما هو النظام السياسي الذي يدعو إليه كل منهما ؟ من المهمّ أن نذكّر بأنّ بينهما اختلافا كبيرا في الحدود السياسية التي ستقوم ضمنها الدولة العربية. بل إن الكواكبي لا يشير إطلاقا الى دولة عربية، وإنّما يطرح ــ على استحياء ــ فكرة «عقد اتحاد إسلامي تضامني تعاوني يقتبس ترتيبه من قواعد اتحاد الألمانيين والأمريكانيين»[13]. إلاّ أنّه يذكر مشروعا لإنشاء «الجامعة الدينية تحت لواء الخلافة»[14]. ويجعل سلطة الخليفة العربي السياسية مقصورة على الحجاز، أمّا سلطته الدينية فهي شاملة لكلّ الدول الإسلامية. ورغم أنه «لا يتداخل في شيء من الشؤون السياسية والإدارية في السلطنات والإمارات قطعيا»[15]. فإنّه هو الذي «يصدّق على توليات السلاطين والأمراء التي تجري احتراما للشرع على حسب أصولهم القديمة في دراساتهم للولاية»[16].

أمّا العازوري فهو مؤمن ببرنامج «جامعة الوطن العربي» الذي يدعو إلى إنشاء «امبراطورية عربية [...] وستتخذ الحكومة شكل السلطنة الدستورية المرتكزة على حرية كافة المذاهب ومساواة كافّة المواطنين أمام القانون»[17]. وَهْوَ يسطّر حدود هذه الدولة العربية «من وادي دجلة والفرات حتى برزخ السويس، ومن البحر الأبيض المتوسط حتى بحر عُمان. وسوف يحكمها سلطان عربي حكما ملكيا دستوريا

13 ــ ع. الكواكبي : المرجع نفسه؛ ص 315.
14 ــ المرجع نفسه؛ ص 313.
15 ــ المرجع نفسه؛ ص 314.
16 ــ المرجع نفسه؛ الصّفحة نفسها.
17 ــ ن. العازوري : المرجع نفسه؛ ص 219.

متحررا»[18]. وداخل هذه الحدود يعطي العازوري الحجازَ وضعيّة متميّزة : «ستؤلّف ولاية الحجاز الحالية مع منطقة المدينة المنوّرة امبراطوريّة مستقلّة يكون حاكمها في الوقت نفسه الخليفة الديني لجميع المسلمين»[19]. وإضافة إلى ذلك منحت جهات أخرى من الدولة العربية امتيازات شتّى : «سنحترم الحكم الذاتي في لبنان، والوضع الراهن لمقدّسات المسيحيين في فلسطين، كما نحترم الإمارات المستقلّة في اليمن والخليج الفارسي»[20]، أمّا مصر فلم تُعتَبر جزءا من هذه الدولة العربية «لأن المصريين لا ينتمون إلى العرق العربي، فهم من عائلة البرابرة الافريقيين، واللغة التي كانوا يتكلّمونها قبل الإسلام لا تشبه العربية قط»[21]. ولم تقع أية اشارة إلى بلاد المغرب في هذا البرنامج.

وقد حَدَا هذا بيوسف عزالدين[22] إلى القول بعدم وضوح الفكرة القومية في هذه المرحلة، لأن الأسس التي ينبغي أن تقوم عليها القومية لم تبرز بجلاء. ولئن كان الكواكبي مترددا بين الشكل الفيدرالي والنظام الإسلامي أي الخلافة، فان العازوري ظل متأرجحا بين الطموح إلى تكوين دولة عربية ومراعاة الفوارق الدينية بين الرعايا، ومحاولة الظهور بمظهر الحريص على الامتيازات الأجنبية في العالم العربي حتى لا يقف الغرب ضدّ هذا المشروع.

ب ـــ دينيّا

1) فصل السّلطة الدّينيّة عن السّلطة المدنيّة

بين الرجلين اتفاق على الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية.

18 ـــ المرجع نفسه؛ ص 37.

19 ـــ المرجع نفسه؛ الصّفحة نفسها.

20 ـــ المرجع نفسه؛ الصّفحة نفسها.

21 ـــ المرجع نفسه؛ ص 219.

22 ـــ انظر يوسف عزّ الدّين : تطوّر الفكر القوميّ. مجلّة المجمع العلميّ العراقيّ. المجلّد 15 (1967) ص ص 51 ـــ 70.

فالكواكبي يرى أن «الدين شيء والملك شيء آخر»[23]، وذلك متأتّ أساسا من أنّ الحكّام إنّما يستغلّون الدين لتركيز نفوذهم. فـ«احترام الشعائر الدينية في أكثر ملوك آل عثمان هي ظواهر محضة وليس من غرضهم ولا من شأنهم أن يقدّموا الاهتمام بالدين على مصلحة الملك»[24]. وكذلك الشأن عند «بعض الأمراء الأعاجم الذين ظواهر أحوالهم وبواطنها تحكم عليهم بأنّهم لا يتراؤون بِالدّين إلا بقصد تمكين سلطتهم على البسطاء من الأمة»[25]. ومن ثمّ يقرّر الكواكبي أن سلطان الخليفة السياسي مقصور على الحجاز، ولئن كان معترَفا له بالسلطة الدينية في غيرها من ممالك الإسلام فلا يحقّ له التدخل في شيء من سياساتها.

على أنّ العازوري أكثر تأكيدا لوجوب الفصل بين السلطتين. ويعلّل ذلك بأنّ التعصّب للقومية أمر فطري في الانسان أما التعصب للدين فهو ثانوي : «التعصّب الديني ليس سوى تطوّر في المصلحة الشخصيّة. إنّ التعصب القومي شعور عفويّ فطريّ تقريبا»[26]. لذلك لا تتحرّك الشعوب إلّا بدافع قومي : «إن التعصّب الدّيني لا يوجد قط في الأعماق، ولكنّ الشعور القومي هو الذي يوجّه حركات الشعوب»[27]، وليس من دليل على ذلك أسطع من الاضطهاد التركي للعرب مسيحيين ومسلمين على الرغم من أن الأتراك مسلمون.

وإزاء تعدّد الديانات والطوائف في المشرق فانه لا يمكن الجمع بين العرب إلا تحت لواء القومية. ولذلك يعتبر العازوري أنّ تسمية خليفة في الحجاز مسلم والحفاظَ على وضعية المقدّسات المسيحية في فلسطين وعلى الاستقلال الذاتي في لبنان في مصلحة الجميع : «هكذا

23 ــ ع. الكواكبي : المرجع نفسه؛ ص 308.
24 ــ المرجع نفسه؛ ص 318.
25 ــ المرجع نفسه؛ ص 157.
26 ــ ن. العازوري : المرجع نفسه؛ ص 168.
27 ــ المرجع نفسه؛ ص ص 98 ــ 99.

يكون قد وُجِد حلّ لصعوبة كبيرة بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية في الإسلام من أجل خير الجميع الأكبر»[28].

على هذا النحو يتحدّث الكواكبي عن الفصل بين السلطتين لا لبناء دولة لائيكية كما يرى العازوري، ولكن لأنّه يريد نظاما يحقق حدّا أدنى من الانسجام بين المسلمين؛ في حين يسعى العازوري إلى إبراز الوحدة القومية بين العرب ليوسّع الهوّة بينهم وبين الأتراك، ولكي يجد سندا للمسيحيين الذين بدأوا يعون قبل المسلمين ضرورة مجابهة السلطان التركي، والاستقلال عن الدولة العثمانية.

2) توحيد المذاهب الدّينيّة

إنّ الفكر القوميّ بطبيعته يسعى إلى تقليل الفوارق من أجل تحقيق الجمع بين المنتسبين إلى قومية واحدة. ويظهر هذا الاتجاه عند الكواكبي والعازوري على السواء. فالكواكبي يرى أن المذاهب الإسلامية المختلفة التي ينتمي إليها المسلمون يمكن الاستعاضة عنها بمذهب واحد هو مذهب السلف : «إنّ مذهب السلف هو الأصل الذي لا يردّ ولا تستنكف الأمّة أن ترجع إليه وتجتمع عليه في بعض أمّهات المسائل، لأنّ في ذلك التساوي بين المذاهب»[29]. لذلك كانت جمعية تعليم الموحدين التي دعا إلى إقامتها «لا تنتسب [...] إلى مذهب أو شيعة مخصوصة من مذاهب وشيع الإسلام مطلقا»[30].

ويسلك العازوري هذا المسلك، ولكنّه ينظر إلى الوضع من خلال الأقلّية المسيحية : «في اللحظة التي يفتّش العرب فيها دون تمييز عن تقليل ما أمكن من المسافة التي تباعد فيما بينهم ويتقاربون ويتّحدون بغية الخلاص من عبوديّة بعض التعساء الأتراك الذين يستثمرونهم

28 ــ المرجع نفسه؛ ص 37.
29 ــ ع. الكواكبي : المرجع نفسه؛ ص 138.
30 ــ المرجع نفسه؛ ص 282.

ويضطهدونهم مستفيدين من تجزئتهم، لماذا لا نسهّل سبيل هذه الحركة القومية الوطنية بإلغاء كلّ أسباب النزاع ؟ [..] لماذا لا توحّد المذاهب الكاثوليكية الشرقية الخمسة في دين واحد، وهي التي تؤلف كلها العنصر الأكثر ثقافة والأكثر حيوية في الأمة العربية ؟»[31]. ويذهب العازوري إلى أكثر من ذلك حين يدعو الى جعل العربية لغة المذهب الكاثوليكي بالنسبة إلى العرب المسيحيين : «وأيّ ضير يتأتى من أن تصبح اللغة العربية — لغةُ القرآن والإسلام العالمي — لغةً لمذهب كاثوليكي ؟»[32].

إن المضمون الديني للفكر القومي واضح في هذا المستوى. فدعوة الكواكبي إلى إقامة خليفة تمتد سلطته الدينية إلى كلّ البلدان الإسلامية لا يمكن أن تتحقّق مادام المسلمون متفرقين شيعا ومذاهب. وكذلك الشأن بالنسبة إلى العازوري إذ لا يمكن أن تؤتي الدعوة القومية أُكلها ما لم يقع الحدّ من الفوارق التي تقسّم المسيحيين. وهو بدعوته إلى جعل العربية لغة الكاثوليكية يريد إيجاد صلة وصل بين العرب على اختلاف دياناتهم وطوائفهم.

ج — ثقافيًا

1) التّفكير القوميّ والمعرفة

يتفق الكواكبي والعازوري في القول بأنّ واقع التخلف لا سبب له غير الجهل. فالكواكبي يرى أن «جرثومة الداء الجهلُ المطلقُ»[33]. ولذلك فلا يمكن الخروج مما أصاب المسلمين من فتور إلا بالعلم الذي عُهِد إلى جمعية تعليم الموحدين بالعمل على نشره : «هذه الجمعية [..]وظيفتها الأساسية أن تنهض بالأمة من وهدة الجهالة وترقى بها في

31 — ن. العازوري : المرجع نفسه؛ ص 170.
32 — المرجع نفسه؛ ص 176.
33 — ع. الكواكبي : المرجع نفسه؛ ص 175.

معارج المعارف»[34]. وَهُوَ لا يتصوّر إمكان قيام أي شكل من أشكال الوحدة الإسلامية ما لم يقم العلماء فيه بدور رئيسي.

ويعتبر العازوري أن تدنّي المعرفة عند العرب مردّه إلى استعمار الأتراك إياهم : «منذ أن اغتصب الأتراك الخلافة أضاعت هذه الشعوب وعيها لقومياتها وسَرْبَلَتْها الجهالة في عبودية واحدة. إن العرب الذين أعطوا دفعا كبيرا للآداب والعلوم، والذين أبدعوا شعراء ومؤرخين وفلاسفة وعلماء كثيرين في سنوات معدودة، هؤلاء لم يكتبوا شيئا منذ خضوعهم للأتراك»[35]. ولذلك فان تحقق الاستقلال القومي العربي وانتصار الفكر الحرّ رهينان بانتشار الثقافة : «ليس للفكر الحرّ حظ في الانتشار في كل الأرض إلا عندما تعمّ الثقافة جميع البشر»[36].

وبهذا يرتبط تحقيق الفكر القومي عند الكواكبي والعازوري بِتقدّم المعارف. ولئن ألحّ كل منهما على وجوب الأخذ بالمعارف العصرية فان الكواكي يؤكد أهمية العلوم الدينية، في حين يفهم العازوري المعارف في إطار عام أي جملة ما وصله العصر من العلوم والأفكار التي تكوّن الثقافة.

2) مكانة اللّغة العربيّة

إن اللغة دعامة أساسية يقوم عليها الفكر القومي. وقد أبرز الرجلان منزلتها. وبإمكاننا أن نستنتج حرص الكواكبي على اللغة العربية من خلال إيراده لأسماء أعضاء مؤتمر النهضة الإسلامية. فقد بدأ بذكر الأعضاء العرب ثم أكّد أن كلّ الأعضاء على اختلاف أجناسهم يحسنون العربية. وهو يدلّل على أهمية العربية بأنها «أغنى لغات المسلمين في المعارف ومصونةٌ بالقرآن الكريم من أن تموت [كما أنها] اللغة العمومية بين كافّة

34 ــ المرجع نفسه؛ ص 142.

35 ــ ن. العازوري : المرجع نفسه؛ ص 198.

36 ــ المرجع نفسه؛ ص 119.

المسلمين»[37].

ويقيم العازوري مقابلة بين تعدّد الانتماءات الدينية والطائفية وبين وحدة اللغة : «لا يوجد بين دجلة وبرزخ السويس ومن البحر المتوسط حتى بحر عُمان سوى أمّة واحدة هي الأمة العربية التي تتحدّث بلغة واحدة وتمتلك تقاليد تاريخية واحدة وتدرس الأدب ذاته [..] إنّ قاطني هذه البلدان الشاسعة لا يتميّز بعضهم عن البعض الآخر إلا بالأديان والطوائف والمذاهب التي لا تحصى»[38]. وهو يجعل اللغة العربية مفخرة للعرب : «يحتقر العربُ الأتراك ويحقدون عليهم ويردّد هؤلاء على مسمع الأتراك : «النبي عربي والقرآن عربي ولغة السماء عربية»[39].

إن حرص الكواكبي على مكانة العربية، وإن كان في نظر محمد عمارة[40] دليلا على تطوّر حسّه القومي، لا يُفهَم إلا بوضعه في إطاره الإسلامي العام. وقد لاحظنا أن العازوري وإن كان يدعو إلى نظام لائيكي غير قائم على الدين فهو يشير إلى الصلة بين العربية والإسلام، ويحاول أن يجعل العربية لغة المسيحية كما أنّها لغة الإسلام.

II ـــ وسائل تحقيق القوميّة العربيّة

أ ـــ بين اللّين والعنف

يدعو الكواكبي جمعية تعليم الموحدين إلى توخي طرق الإقناع السلمية والابتعاد عن المجابهة العنيفة : «إذا صادفت الجمعية معارضة

37 ـــ ع. الكواكبي : المرجع نفسه؛ ص 303.
38 ـــ ن. العازوري : المرجع نفسه؛ ص 167.
39 ـــ المرجع نفسه؛ ص 197.
40 ـــ انظر : محمّد عمارة : مقدّمة أعمال عبد الرّحمان الكواكبي الكاملة (مذكور).

في بعض أعمالها من حكومة بعض البلاد ولا سيما البلاد التي تحت استيلاء الأجانب، فالجمعية تتذرّع أوّلاً بالوسائل اللازمة لمراجعة تلك الحكومة وإقناعها بحسن نية الجمعية، فاذا وافقت لرفع التعنت فَبِهَا، وإلا فلتلجإِ الجمعية إلى الله القادر الذي لا يعجزه شيء»[41]. وهو في تأكيده لهذه الصبغة السلمية يلمّح إلى إمكانية استعمال العنف، ولكن دون توضيح لمناسبته ولا لكيفيته ولا لمداه : «مظهر الجمعية العجز والمسكنة فلا تقاوِم ولا تقابِل إلا بأساليب النصيحة والموعظة الحسنة، وتلاطف وتجامل جهدها من يعادي مقاصدها، ولا تلجأ إلى الإلجاء إلا في الضروريات»[42].

أما العازوري فانه يذكر كلمة «الثورة» في مناسبات عديدة. وذلك لأن برنامجه يقضي بقيام كيان سياسي للعرب منفصل عن الدولة العثمانية. ولكن هذه الثورة في نظره سلمية في جوهرها : «هذه الثورات الثلاث [ثورات العرب والأكراد والأرمن] سلمية في الأساس، وستنفّذ بأقلّ من اثني عشر يوما وبدون إراقة دماء»[43]. ولكنّه في موضع آخر يتحدث عن الثورة العربية مشيرا إلى روحها السلمية وهذا لا ينفي إمكانية التجائها إلى العنف : «دعت الأمة العربية ذاتها من دجلة إلى برزخ السويس ومن البحر المتوسط إلى بحر عمان إلى ثورة قومية تُدهِش العالَمَ بسرعتها وبالروح السلمية التي تحركها»[44].

ولئن كان الكواكبي والعازوري يُلحّان على سلمية حركتيهما فينبغي أن نشير إلى الفارق بينهما. فالكواكبي وإن كان يدعو إلى قيام خلافة عربية فانه يُبقي على النظم الداخلية في الدول الإسلامية. ولسنا على رأي محمد عمارة[45] في قوله بان الكواكبي برفضه طريق التعايش مع

41 ــ ع. الكواكبي : المرجع نفسه؛ ص 292.

42 ــ المرجع نفسه؛ ص 293.

43 ــ ن. العازوري : المرجع نفسه؛ ص 134.

44 ــ المرجع نفسه؛ ص 99.

45 ــ انظر : محمّد عمارة : مقدّمة أعمال الكواكبي الكاملة (مذكور)؛ ص 42.

الأتراك قد فتح الباب أمام العروبة التي لا بديل عنها. أما العازوري فان رؤيته تقوم على تفجير الدولة العثمانية ولذلك فان حديثهُ عن سلميّة الثورة موجّه بالدرجة الأولى إلى الغرب.

ب ــ الموقف من الغرب

يتسم موقف الكواكبي من الغرب بشيء من التردّد. فهو من جهة يمجّد الوحدات السياسية التي قامت في الغرب يَقُولُ : «ومن أين لنا حكيم كبسمرك أو ملزِم كغاريبالدي يوفّق بين أمرائنا أو يُلزمهم ويجمع كلمتنا»[46]، ولكنّه من جهة أخرى يستنكف من الاقتداء بالغرب ولا يتخذه مثالا بل يدين المؤمنين به : «وأما الناشئة المتفرنجة فلا خير فيهم لأنفسهم فضلا عن أن ينفعوا أقوامهم وأوطانهم شيئا»[47]، ويمكن فهم هذا التردّد بتأويل «المتفرنجة» على أنهم المقلّدون لمظاهر الحضارة الغربية والمنقطعون عن جذورهم الإسلامية.

أما العازوري فمقبل على الغرب بكليته إذ أنه كتب «يقظة الأمة العربية» بالفرنسية. وقد رتبه فصولا يتعلّق كل واحد منها ببسط سياسة إحدى الدول الغربية ومدى مصلحتها من قيام دولة عربية مستقلة. وَهْوَ يصل في بعض الأحيان، وخاصة عند حديثه عن فرنسا إلى اتخاذ مواقف قد تبدو متناقضة مع فكره القومي : «[إن فرنسا] هي التي بادرت إلى الحملات الصليبية الخطيرة التي عادت نتائجها بفوائد على العالم بأسره. لقد بذلت الغالي والنفيس من أجل استقلال اليونان وبعث إيطاليا. كما غزت الجزائر لا من أجل إقامة مستعمرة إنتاجية لها فيها فحسب، بل وفوق ذلك من أجل تحرير المتوسط من القرصنة البربرية التي كانت تَشُلّه وتهدّد التجارة الدولية. لقد قامت بحملة إلى سوريا وخَلقت الحكم الذاتي في جبل لبنان دون أن تتمركز كما كان يمكن لها أن تفعل.

46 ــ ع. الكواكبي : المرجع نفسه؛ ص 159.

47 ــ المرجع نفسه؛ ص 269.

وأخيرا هي التي حمت الإرساليات»[48].

إن كَوْنَ العازوري مسيحيا وكَوْنَهُ وَضع كتابه في باريس قد أثرا دون شك في هذه المواقف. وهو يصل في إعجابه بفرنسا إلى القول : «لا يملك أحد الحق في حكمنا غير فرنسا. ولن يهتف بحرارة لأيّ دولة غيرها إذا [نزلت] في البلدان العربية يوم تَتَقرّر تجزئة الامبراطورية التركية»[49]. وتسليمه هذا بالغرب جعله يربط بين النزوع إلى الاستقلال والتشبع بالقيم الحضارية الغربية : «فالعرب والأكراد والأرمن يريدون الانفصال عن الشجرة النخرة ليشكلوا دولا مستقلة حرّة مشبعة بأفكار التقدّم والحضارة الأوروبية»[50].

وهذا التقابل الظاهر بين موقفي الرجلين في هذه النقطة يمكن أن يُرَدَّ إلى اختلاف فهم كلّ منهما لجوهر الصراع. فالكواكبي يهدف إلى إحياء الإسلام بالرجوع إلى السلف الصالح، وبذلك يكون الاقتداء بالغرب حاجزا دون تفهّم عناصر الأصالة. أما العازوري فهدفه سياسي، وهو يستقرىء واقع العلاقات بين الدول الغربية وتركيا محاولا الاستفادة منه بتعميق الهُوّة بين الطرفيْن، وبذلك تسهل إقامة الدولة العربية القومية المستقلّة.

إنّ هذا العرض لآراء الرجلين يشهد بما بينهما من اختلاف في التصوّر. ويمكننا أن نتساءل الآن عن نصيب القومية العربية في فكر كلّ منهما. لا شك في أن الفكر القومي لم يتبلور مع أيّ من الرجلين. إلا أنّه أقلّ وضوحا مع الكواكبي لأنه لم يستطع الفصل الواضح بين الجامعة الإسلامية والجامعة العرقية. ولسنا نذهب إلى ما ذهب إليه البعض من أنّ الأعضاء العربَ في مؤتمر النهضة الإسلامية أو التنويه بمكانة اللغة العربية أو الرغبة في إقامة خليفة عربي مظاهرُ قومية في فكر الكواكبي. إن هذا الرجل يحلّل الوضع من منطلق ديني إسلامي، ولم يكن ليثير

48 ـــ ن. العازوري : المرجع نفسه؛ ص 115.

49 ـــ المرجع نفسه؛ ص 133.

50 ـــ المرجع نفسه؛ ص 134.

هذه الجوانب العربية لو لم يظهر الإسلام في العرب ولو لم تكن العربية لغة القرآن. زد على هذا أنه لا يقدّم أي برنامج لإقامة دولة عربية.

أما العازوري فانه لم يحدّد مقومات القومية تحديدا جليًّا. يدلنا على ذلك رضاه ببقاء الامتيازات الأجنبية في فلسطين ولبنان، وتسليمه باستقلال إمارات اليمن والخليج، وإقامة سلطة سياسية منحصرة في الحجاز والمدينة. فما هي هذه الدولة العربية التي يدعو إليها ؟ ويزداد الأمر تَعَقُّدًا حين نجده يُخرج مصر من الحضيرة العربية لأسباب تاريخية وجغرافية، ويتجاهل عروبة بلدان المغرب العربي. ولعلّ لصفته المسيحية دورا في هذا الغموض والتردد اللذين يسمان فكره القومي.

وعلى الرغم من أن التقسيم الاستعماري للعرب قد أثر سلبا في القومية العربية فان مفهوم القومية قد واصل تطوّره فكان محرّكُه أثناء الحرب العالمية الأولى عائليا غير إيديولوجي وتَجلّى في الثورة العربية (1916 ــ 1918). إلا أن القومية العربية أصبحت بعد الحرب العالمية الثانية إيديولوجية ولائيكية. ويظهر ذلك خاصة في كتابات ساطع الحصري الذي حاول تخليص القومية من الدين. إلا أن مفهومه كان مثاليا. فالأمة عنده بناء أخلاقي ونفسي تفرضهُ الضرورة التاريخية. وليس الإسلام في هذا المفهوم مجرّد دين وإنّما هو «الثقافة القومية» ورمز للفكر العربي الأصيل. وبعده أكدّ عبدالله العلايلي وعي العرب «بكيانهم الاجتماعي المتكامل». وينفي عبد الرحمن البزاز أي تناقض بين «القومية الأصيلة والدين الأصيل». أما ميشيل عفلق مؤسس حزب البعث سنة 1943 فيسير في الاتجاه ذاته معلنا أن القومية «محبّة قبل كلّ شيء».

وبعد أن تمّ إعلان دولة إسرائيل سنة 1948 تجذّر الفكر القومي وبدأت الانقسامات تظهر فيه. فقامت نظم في عدة بلدان عربية ترفع لواء القومية المصطبغة بصبغة اشتراكية من أهمها نظام جمال عبد الناصر الذي جاء بعد ثورة الضباط الأحرار في مصر سنة 1952. إلا أن فصل الدين عن القومية قد أصابه بعض التراجع بعد حرب 1967.

القسم الرّابع

التّفكير الاجتماعيّ في عصر النّهضة

الفصل الأوّل

قضية إصلاح التّعليم ومَواقف المفكّرين منها[1]

كانت حملة نابليون على مصر سنة 1798 حدثا خطيرا لم يقف عند حدود عسكرية أو سياسية بل كانت له آثار ثقافية منها خاصة المجمع العلمي الذي باشر العمل فيه مختصّون في فروع عدّة من المعرفة. مما عزّز التقابل بين شرق مازال يعيش حياة القرون الوسطى وغرب نال قصب السبق في المعرفة والتقدّم. ولذلك قام محمد علي (1805 ـ 1848) ما إن تسلّم السلطة بإرسال بعثات علمية إلى إيطاليا ثم إلى فرنسا وأنشأ عددا ضخما من المدارس العسكرية والطبية والزراعية والصّناعيّة. وقد فَهم التّعليم على أنّه أداة لإدراك القوّة والتقدّم. ومن هنا كان التعليم ذا صلة وثيقة بالمشروع النهضوي كلّه.

وقد ارتأينا أن ندرس موقفين متميزين من التعليم في بداية عصر النهضة. أما الأول فهو موقف الطهطاوي الّذي يُعَدُّ خَيْرَ ثَمْرةٍ من ثمرات نظام محمد علي التعليمي، شاهد أثناء سفره إلى فرنسا ما كانت تحظى به التربية في تلك البلاد، فأثّر ذلك في تصوّره لنمط التعليم الذي ينبغي أن يكون لِمِصْرَ. وكتابُه «المرشد الأمين للبنات والبنين» (1872) شاهدٌ على ذلك. وأما الموقف الثاني فيمثله محمد عبده (1849 ـ 1905). وهو عَلَم من أعلام السلفية، مصري المولد والنشأة. تلقى تعلّمه بالأزهر. واتصل بالأفغاني ولازم مجلسه. وفي سنة 1877 نال ٱلْعَالِمِيَّةَ من الأزهر. ثم انتصب للتدريس بالأزهر وفي سنة 1878 عيّن مدرّسا

للتاريخ بِمَدْرسة دار العلوم. ثم دخل الماسونيّة وانخرط في الحزب الوطني الحر. وفي سنة 1879 نفي الأفغاني من مصر وعزل محمد عبده من مهامّه في التدريس. وفي سنة 1880 عفا عنه الخديوى توفيق وعين محرّرا ثالثا في «الوقائع المصرية» ثم ترأس تحريرها وتولى مسؤولية الرقابة على المطبوعات. وفي 1881 عين عضوا في المجلس الأعلى للمعارف العمومية الذي أنشيء في تلك السنة. وفي 1882 حكم عليه بالنفي 3 سنوات امتدت إلى ما يقرب من ست، قضاها بين بيروت وباريس وتونس. وفي بيروت حقق كتبا تراثية وترجم رسالة الرد على الدهريين. وفي 1889 عاد الى مصر فاشتغل في القضاء وألقى دروسا في تفسير القرآن بالأزهر. وفي هذه المرحلة اشتهر بفتاويه وأحاديثه للصحف وتأليفه «رسالة التوحيد»، و«الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية» التي رد بها على فرح أنطون سنة 1902. وقد ترك في التربية والتعليم مقالات ودراسات كثيرة جمعها محمد عمارة في «الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده» الجزء 3. وأغلب هذه المقالات والدراسات يعود إلى الثلث الأخير من القرن 19. وقد نظر محمد عبده إلى التعليم من زاوية الإسلام ودعا إلى العناية بالتربية في إطار إحياء الحضارة الإسلامية القديمة التي لم يُصِبْها التّدهور — في رَأْيه — إلا لِتخلّي المسلمين عن دينهم، فكيف رأى كلّ من الطهطاوي ومحمد عبده سبيل إصلاح التعليم ؟

شكـل التعليـم

إن التعليم يحتاج إلى مؤسسات. ولكننا لا نرى الطهطاوي يخصص في كتابه حيّزا للحديث عن إنشاء مؤسسات تعليمية بل يقتصر على الحديث عن تلك التي كانت توجد عند تأليفه كتابَهُ. غير أننا نعرف ما بذله الرّجل لإنشاء مدرسة الألسن وإدارتها وتوجيهاته الرامية إلى المزيد من المؤسسات التعليمية وتعميمها.

أما محمد عبده فقد دعا إلى إقامة مدارس دينية إسلامية ردّا على مدارس الإرساليات. وقد دعا الحكومة العثمانية في «لائحة إصلاح القطر السوري» إلى «تنظيم مكتب داخلي يؤكل ويشرب فيه في مدينة بيروت من صنف المكاتب العالية»[1]. على أن عبده لم يكن يرى من الواجب أن يقام نظام تعليمي مركزي، بل يؤمن بدور الموسرين في إنشاء المدارس ولعل ذلك ناشيء عن كونه رئيسا لجَمْعيّة المقاصد الخيرية، حتى إنه في مطالبته بإنشاء مدرسة لتخريج المعلمين يرى أنه «لابدّ في هذا من سعي العلماء ومساعدة الأغنياء»[2].

ويتفق الرّجلان في شأن مراحل التعليم. فالطهطاوي يقسّم التعليم العمومي إلى ثلاثة أقسام. أوّلي عام «ضروري لسائر الناس يحتاج إليه كل إنسان كاحتياجه إلى الخبز والماء»[3]، وثانوي «هو ما يكون به تمدين جمهور الأمة وكسبها درجة الترقي في الحضارة والعمران»[4]، وهو يدعو الحكومة إلى «ترغيب الأهالي وتشويقهم فيما يخص هذا النوع»[5]، ودرجة العلوم العالية وهي «اشتغال الانسان بعلم مخصوص يتبحر فيه»[6]، وهو يناصر مبدأ التضييق فيه وحصره في فئة من الناس. وقريب من هذا رأي محمد عبده الذي قسّم التعليم إلى ثلاث مراحل في «لائحة إصلاح التعليم العثماني» (1887) : تعليم ديني ابتدائي لتعليم الأمور الأساسيّة، وتعليم ديني وسط للطّبقة المرشّحة للوظائف، وتعليم

1 ــ محمّد عبده : الأعمال الكاملة. حقّقها وقدّم لها محمّد عمارة؛ الجزء الثالث : الإصلاح الفكريّ والتّربويّ. المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر. بيروت. ط 1. 1972. ص 99.

2 ــ المرجع نفسه؛ ص 165.

3 ــ رفاعة رفعت الطّهطاوي : المرشد الأمين للبنات والبنين ضمن الأعمال الكاملة. دراسة وتحقيق محمّد عمارة. الجزء الثاني : السّياسة والوطنيّة والتربية. المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر. بيروت. ط 1. 1973. ص 388.

4 ــ المرجع نفسه؛ الصّفحة نفسها.

5 ــ المرجع نفسه؛ الصّفحة نفسها.

6 ــ المرجع نفسه؛ ص 389.

دينيّ عالٍ لطبقة المعلّمين.

وجليّ أن هذه المراحل تعكس رؤية طبقية واضحة. فالطهطاوي يرى أنه «يلزم لنظام الدولة نوعان من التربية لتكون مهذّبة مرتّبة إحداهما تربية أبناء الملوك أو رؤساء الدولة، والثانية تربية أبناء الوطن»[7]. فالتعليم الأوّلي ضروري لسائر الناس وكذلك التعليم الثانوي الذي «لا يَلتفت إلى البراعة فيه غالبُ الأهالي لصعوبته»[8]، ويرى أنه «يجب أن يكون كثيرا منتشرا في أبناء الأهالي القابلين له الراغبين فيه»[9]. أمّا التعليم العالي فهو درجة «معدّة لأرباب السياسات والرئاسات وأهل الحل والعقد في الممالك والحكومات وينبغي أن يقتصد في تعليمها والتضييق في نطاقها، بحيث يكون عدد تلامذتها محصورا وعلى أناس قلائل مقصورا. بمعنى أن كل من طلب الاشتغال بالعلوم العالية لا بدّ من أن يكون صاحب ثروة ويسار، ويكون مقَيّدا بقيود خاصّة من الغنى الاعتبار»[10].

ويلتقي محمد عبده مع الطهطاوي في هذه النظرة الطبقية للتربية، إذ يرى الناسَ طبقات ثلاثًا ويقرّر لكل طبقة ضربا من التعليم خاصّا بها : «فالطبقة الأولى العامّة من أهل الصناعة والتجارة والزّراعة ومن يتبعهم، والثانية طبقة السّاسة ممن يتعاطى العمل للدولة في تدبير أمر الرعية، والطبقة الثالثة طبقة العلماء من أهل الإرشاد والتربية»[11]. وهو يجعل جمعية المقاصد الخيرية في خدمة الاستقرار الطبقي فيقول إنّها «توطن نفوس التلامذة في مدارسها على أن يعمل الواحد منهم عمل أبيه بإتقان ويعيش مع الناس بالأمانة والاستقامة. فولد النجار يكون نجارا وولد الحدّاد يكون حدّادا وولد الفرّاش يكون فرّاشا، والتربية والتعليم يساعدان

7 ــ المرجع نفسه؛ ص 437.

8 ــ المرجع نفسه؛ ص 388.

9 ــ المرجع نفسه؛ ص 389.

10 ــ المرجع نفسه؛ الصّفحة نفسها.

11 ــ محمّد عبده : المرجع نفسه؛ ص 77.

كُلاًّ على إتقان عمله وصناعته»[12].

ويترتب عَلَى هذه النظرة الطبقية موقف مخصوص من مسألة إجبارية التعليم. فالطهطاوي يبرز محاسنها : «وفي بعض بلاد جرمانيا دخول المدارس للبنات والغلمان واجب قانونا [..] فلهذا كان أبناء أوروبا وأمريقة ذكورا وإناثا يحسنون في الغالب القراءة والكتابة بالضبط الشافي ويعرفون مبادىء المعارف التي يتزين بها عقل الانسان»[13]. وإلى ذلك فإنّ الطهطاوي يجعل من التعليم حاجة ضرورية «لا محيص عنها» نابعة من كون الانسان مجبولا «على التأنس والعيشة مع أمثاله»[14]، لذلك كان التعليم الأوّلي عنده «عامّا لجميع الناس يشترك في الاشتغال فيه والانتفاع به أبناء الأغنياء والفقراء»[15].

أما محمد عبده فإنّه لم يُثِرْ مسألة إجبارية التعليم وإن كان يرى أنّ التعليم الابتدائي ضروري لعموم الناس، ذلك أنّه يجعل التربية قوام الانسانية : «إن الانسان لا يكون انسانا حقيقيا إلا بالتربية»[16]، لذلك وجب أن يترتب عليه موقف مخصوص من تعليم المرأة، وللرجلين موقف من هذه القضية واضح.

فقد قدّم الطهطاوي البنات على البنين في عنوان كتابه : «المرشد الأمين للبنات والبنين». وقد جعل الفصل 3 من الباب 3 «في تشريك البنات مع الصبيان في التعلّم والتعليم وكسب العرفان»[17]. وينفي أن يكون في تعليم البنات مضرة : «إن نفع تعليم البنات أكثر من ضرره، بل إنه لا ضرر فيه أصلاً»[18]. وقد اعتمد المثال الأوروبي حيث تعليم

12 ــ المرجع نفسه؛ ص 160.
13 ــ الطّهطاوي : المرجع نفسه؛ ص 295.
14 ــ المرجع نفسه؛ ص 381.
15 ــ المرجع نفسه؛ ص 388.
16 ــ محمّد عبده : المرجع نفسه؛ ص 156.
17 ــ الطّهطاوي : المرجع نفسه؛ ص 393.
18 ــ المرجع نفسه؛ ص 294.

المرأة منتشر كتعليم الأولاد : «وقد اجتهد الأوروباويون الذين بلادهم الآن من أقوى البلاد في أن يربّوا بناتهم كتربية الأولاد»[19]. أما الغاية من تعليم المرأة فهي «حسن معاشرة الأزواج»[20]، وهي أيضا تمكين المرأة من «أن تتعاطى من الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرجال [..] فالعمل يصون المرأة عمّا لا يليق ويُقَرِّبُها من الفضيلة»[21]. إلاّ أنّ الطّهطاوي يُفاجئنا برأي يناقض هذا الذي بيّنّا، بقوله : «إن الحكمة الالهية قد أعدّت المرأة للملاذّ الدّنيويّة وحفظ المصالح المنزلية» ومن ثمّ فلا حاجة لها في التبحّر في المعارف «فهل تكتسب من ذلك إلا المنافسة والمعاداة ؟»[22].

ويدافع محمد عبده عن تعليم المرأة بواعز ديني : «نحن نتمنى تربية بناتنا فان الله تعالى يقول ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[23] [..] إلى غير ذلك من الآيات الكريمة التي تُشرك الرجل والمرأة في التكاليف الدينية والدنيوية. فكان بذلك ترك البنات يفترسهنّ الجهل وتستهويهنّ الغباوة من الجرم العظيم»[24]، وظاهر من هذا القول أنّ المؤلّف يرفض ترك البنات جاهلات ولكنه لا يحدّد طبيعة المعارف التي ينبغي أن يلقّنّها ولا مدى الدراسة التي ينبغي أن يتلقّينها.

مضمون التعليم

تحدّث الرّجلان عن الموادّ التي يجب تدريسها في مختلف مراحل التعليم. وقد أولى كلّ منهما الدّين مكانة خاصّة. فالطهطاوي يدعو إلى «تَعويد الأطفال من أوّل شُبُوبيّتهم على القصائد الدينية والتغذي بألبان

19 ـــ المرجع نفسه؛ الصّفحة نفسها.
20 ـــ المرجع نفسه؛ ص 393.
21 ـــ المرجع نفسه؛ الصّفحة نفسها.
22 ـــ المرجع نفسه؛ ص 374.
23 ـــ البقرة/228.
24 ـــ محمّد عبده : المرجع نفسه؛ ص 158.

الأحكام الشرعية». وهو يجعل القرآن مادّة أساسية في التعليم الأوّلي، في حين لا نجد للعلوم الشرعية ذكرا في التعليم الثانوي والعالي. على أنه في مقام آخر ينطلق من النظرة التقليدية إلى تصنيف العلوم فيقسّمها قسمين : غايات ووسائل. فالعلوم الشرعية «هي المقصودة بالذات، وما سواها من العلوم والفنون فهي لها كالآلات والإعانات. فالعلوم الشرعية هي أهمّ مما عداها»[25]، ولكنّه يرى من جهة أخرى أن العلوم النقلية والعلوم العقلية متكاملة[26].

أما محمد عبده فأكثر تأكيدا لوجوب تعليم الدين : «أوّل مبدإ يجب أن يكون أساسا لتحلية العقول بالمعلومات اللطيفة والنفوس بالصفات الكريمة هو التعاليم الدينية الصحيحة»[27]. وهو لا يبرّر ذلك بمجرد العودة إلى الأصول والاعتبار بالماضي بل اقتداء بأوروبا أيضا «إن من تتبّع قوانين التعليم في الممالك الأوروبية رآها بأسرها موجِبة للابتداء بالتعاليم الدينية والاستمرار عليها إلى ما يزيد عن ستّ سنوات تقريبا»[28]. وهذا مَا يفسّر دعوته المسلمين إلى عدم إرسال أبنائهم إلى مدارس الارساليات لئلا يتأثروا بديانة غير الاسلام[29]، وهو يعتبر تأخر المسلمين ناتجا عن تخلّف التعليم الديني عندهم يقول : «وإذا استقرينا أحوال المسلمين للبحث عن أسباب هذا الخذلان لا نجد إلا سببا واحدا وهو القصور في التعليم الديني»[30]. لذلك يجعل التعليم الديني ضروريا في مراحل التعليم الابتدائي والوسط والعالي. وفي هذا الإطار يتنزل نقده العنيف للتّجربة التربوية في عهد محمد علي الذي لم يضع الدّين موضعه الحقيقي، فكان عمله خلوا من الجدوى «أنفس المصريين أشْرِبت الانقياد

25 ــ الطّهطاوي : المرجع نفسه؛ ص 400.
26 ــ المرجع نفسه؛ ص 289.
27 ــ محمّد عبده : المرجع نفسه؛ ص ص 27 ــ 28.
28 ــ المرجع نفسه؛ ص 28.
29 ــ المرجع نفسه؛ ص 57.
30 ــ المرجع نفسه؛ ص 74.

إلى الدين حتى صار طبعا فيها. فكلّ من طلب إصلاحها من غير طريق الدين فقد بذر بذرا غير صالح للتربة التي أودعه فيها، فلا ينبت ويضيع تعبه ويُخْفِقُ سَعْيُه. وأكبر شاهد على ذلك ما شوهد من أثر التربية التي يسمونها أدبية من عهد محمد علي إلى اليوم. فإنّ المأخوذين بها لم يزدادوا إلا فسادا، وإن قيل إن لهم شيئا من المعلومات فما لم تكن معارفهم العامة وآدابهم مبنية على أصول دينهم فلا أثر لها في نفوسهم»[31].

وموقف الرّجلين من الموادّ العلميّة يكاد يكون واحِدًا لاقْتِنَاعِهِمَا بأن تقدّم الأمم الأوربيّة مَرَدُّهُ إلى تقدّم العلوم. فبهذه المعارف «تتسلطن الأمة المتمدّنة على من سواها، وتجلب لنفسها من المنافع جميع ما عند من عداها»[32]. والمثال الأوروبي حيّ واضح الدلالة فـ«ها نحن بعد النظر لا نجد سببا لترقّيهم في الثروة والقُوّة إلا ارتقاء المعارف والعلوم فيما بينهم حتى قادتهم إلى رشادهم فتنوروا خيراتِهم فاكتسبوها ومضرّاتهم فَتنكّبُوا عنها وتركوها. فإذن أول واجب علينا هو السعي بكلّ جدّ واجتهاد في نشر هذه العلوم في أوطاننا»[33]. وعلى الرغم من أنّ لهجة الطهطاوي تبدو أكثر موضوعية وتجرّدا من لهجة محمد عبده التي تُدرج القضيّة في إطار الصراع بين أوروبا والبلاد الإسلامية، فان الرجلين على وفاق في الدعوة إلى تدريس العلوم في المدارس. فالطهطاوي يرى وجوب تعليم المعارف التطبيقية (الفنون والصنائع والزراعة) والنظرية (الحساب والعلوم الرياضية وعلم المواليد الثلاثة [الحيوان والبنات والمعادن] والطبيعة والكيمياء). وكذلك يدعو محمد عبده إلى إدخال العلوم العملية في المدارس الابتدائية «فأوّل ما يجب لإصلاح هذه المكاتب، ووضعها على أساس يفيد العامّة أن يراعَى في «اَلْبْروجْرَامْ» إدخالُ مبادىء العلوم من وجهها العملي الذي ينطبق على المعاملات

31 ــ المرجع نفسه؛ ص 109.

32 ــ الطّهطاوي : المرجع نفسه؛ ص 312.

33 ــ محمّد عبده : المرجع نفسه؛ ص 20.

الجارية في البلاد [..] ثم يضمّ الى ذلك تعويده على بعض الأعمال الزراعية أو الصناعية في أوقات الرياضة أو يخصص لذلك يوم في الأسبوع»[34].

ويتّصل بهذا تدريس اللغات الأجنبية. وهنا نجد بين الرجلين شيئا من الاختلاف. فالطهطاوي زار فرنسا وتعلّم الفرنسية وترأس مدرسة الألسن التي اقترح بنفسه إنشاءها وعرّب عن الفرنسية كتبا كثيرة. ومن ثمّ فإنّه يرى أن اللغات الأجنبية أساسية في التعليم الثانوي إذ «يعود نفعها على الوطن»[35]. أما محمد عبده فلا يذهب هذا المذهب، بل ينبّه الى أن اللغات الأجنبية التي كثر عليها إقبال المسلمين إنّما هي وسائل وليست غايات إذ «أنه ثبت في أذهان بعض الناس أن مجرّد تعلّم اللغات الأجنبية يعدّ فضيلة يُسعى إليها ويهتمّ بشأنها. مع أن اللغة في ذاتها لا فضيلة فيها ولا يصحّ أن تجعل غاية تقصد، وإنما هي وسيلة لما احتوت عليه تلك اللغة من العلوم والآداب والأفكار التي ربما لا تكون مبسوطة في اللغة الوطنية كما هي واضحة في اللغة الأجنبية»[36].

وهو يدين أولئك الذين يرسلون أولادهم إلى مدارس الإرساليات «طمعا في تحصيلهم بعض اللغات الاوروبية التي يحسبونها ضرورية لسعادتهم في مستقبل حياتهم»[37]. لذلك يدعو محمد عبده إلى تدريس العلوم بالعربية»[38]. إلّا أنّه في «لائحة إصلاح القطر السوري» يدعو إلى صرف الناس عن مدارس الإرساليات بإنشاء مكتب «لابدّ أن يجعل اللسان الفرنساوي مما يقصد تعليمه فيه في بادىء الأمر حتى يقبل الناس عليه، وأن يكون في درجة لا تنقص عن مكاتب الأجانب في شيء»[39].

34 ــ المرجع نفسه؛ ص ص 115 ــ 116.
35 ــ الطّهطاوي : المرجع نفسه؛ ص 388.
36 ــ محمّد عبده : المرجع نفسه؛ ص 40.
37 ــ المرجع نفسه؛ ص 73.
38 ــ المرجع نفسه؛ ص 99.
39 ــ المرجع نفسه؛ ص ص 99 ــ 100.

إن خوْضَ الرَّجلين في مسألة موادّ التعليم قد بيّن لنا أنهما متفقان على تدريس العلوم الشرعية والصحيحة ولا فرق بينهما إلا في مسألة اللغات الأجنبية. ولعل ذلك راجع إلى تبلور الصراع بين الشرق والغرب في ذهن محمد عبده حتى إنه لم يتعلم الفرنسية إلا بعد أن جاوز سن الأربعين. كما أنه لا يفصل بين تدريس اللغات الأجنبية في مدارس الإرساليات وَبَيْنَ ما قَد يترتب على ذلك من تلقين أبناء المسلمين مبادىء الدين المسيحي.

أما من حيث مناهج التعليم فان الطهطاوي يؤكد وجود اتباع طريق البساطة حتى يسهل على التلاميذ الفهم «ينبغي للاستاذ المعلم أن يتخذ في تعليم الصبيان أقرب الطرق وأسهلها للتعلّم. وكذلك ينبغي للاستاذ الماهر في الفنون والصنائع أن يسلك سبيل السهولة وينهج أقصر المناهج في تعليم غلمانه»[40]. كما يشترط في المعلم اللّينَ : «ينبغي للمعلم أن يكون متأنيا غير مبادر بالاستعجال بالعقوبة، ولا يؤاخذ أحدا بأول ذنب يصدر أو بزلّة تندر»[41]، والتّلطُّف بالتّلاميذ : «ينبغي للعالم أن يتألّف قلوب الطالبين ويتلطّف بهم ويحرّضهم على التّعلم»[42]. ويذهب به ذلك إلى الدعوة إلى المراوحة بين الدرس واللعب «ينبغي للمعلمين أن يأذنوا في بعض الأوقات للمتعلمين باللعب، ويكون لعبا جميلا غير متعب لهم، ليستريحوا من كلفة الأدب»[43].

ويبدو محمد عبده أكْثَر اِعْتِنَاءً بالمناهج التعليمية من الطهطاوي إذ أنّه انطلقَ من رؤية نقدية لمناهج التعليم بالأزهر بُغْيَة إصلاحها. فهو ينعى على الأزهر انعدام النظام في الدروس وعدم مراقبة التلاميذ : «مِمَّا يؤسف عليه أنه لا نظام لِـ[هذه المدرسة الدينية] في دروسها ولا يُسأل فيها التلميذ أيامَ الطلب عن شيء من أعماله؛ ولا يبالي أستاذه حضر عنده

40 ــ الطّهطاوي : المرجع نفسه؛ ص 388.

41 ــ المرجع نفسه؛ ص 731.

42 ــ المرجع نفسه؛ ص 699.

43 ــ المرجع نفسه؛ ص 739.

في الدرس أم غاب، فَهِمَ أم لم يفهم، صلحت أخلاقه أم فسدت. إصلاح مدرسة الأزهر لا بد أن يكون بالتدريج في تغيير نظام الدروس، وجعلها في الابتداء تحت قواعد ساذجة قريبة من الحالة الحاضرة فيها، بحيث يقرّر أنّ كل من أُدرج اسمُه في جدول الطلبة يُلزَم بالحضور في الدروس وإلّا حُرِم الامتياز»[44]. وهو يرى أيضا وجوب توخّي السهولة في التعليم بحيث تقدُّم المعلومات «على نمط سهل يفهمه الصغير والكبير»[45]. وهو يدعو أحيانا إلى اتباع منهج جديد في تدريس بعض المواد كالتفسير والحديث في دار العلوم. وينادي بتوخي منهج يقوّي من اعتماد الطالب على نفسه في استنتاج المعلومات «ومما يلزم التنبه إليه في التعليم أنه من حق الانسان أن يفتح للطالب باب النظر بنفسه في العلوم فيبيّن له القاعدة مثلا ثم يطالبه بما يراه في انطباقها على جزئياتها في العمل، فإنه إذا عوّده على أن يقول له كلّ شيء وأن يقوده في كل أمر وقف ذهنه عند حدّ الاتباع وصعب عليه أن يحقق أمرا بنفسه»[46]. وهو لا يرى فائدة في اهانة التلميذ والقسوة عليه لأنها «لا تؤدب النفس»[47]، إلّا أنّه لا يدعو إلى اللين إطلاقا، بل يرى أن يكون الطلبة «تحت نظام شديد في التهذيب»[48].

على هذا النحو يتجلى لنا أن الطهطاوي ينطلق من المثال الأوروبي والفرنسي خاصّة محاولا الإفادة منه في مناهج التدريس بمصر، أما محمد عبده فانه يبدو أكثر تعلّقا بالواقع المصري إذ أنه ينطلق مما هو سائد في الأزهر وفي سائر المدارس محاولا تغيير ما يسودها من سلبيات.

44 ــ محمّد عبده : المرجع نفسه؛ ص 113.
45 ــ المرجع نفسه؛ ص 115.
46 ــ المرجع نفسه؛ ص 149.
47 ــ المرجع نفسه؛ ص 168.
48 ــ المرجع نفسه؛ ص 120.

غايـة التـربيـة والتعليـم

إن ما تبيّن لنا من اختلاف بين الرجلين في مواد التعليم ومناهجه لا يظهر أثره إلا في الغايات التي حدّدها كلّ منهما لدعوته الإصلاحية. ذلك أن تربية الأفراد ليست غاية في نظر الطهطاوي وانما هي واسطة لتربية الأمة : «وحُسْن تربية الآحاد ذكورا وإناثا وانتشار ذلك فيهم يترتب عليه حسن تربية الهيئة المجتمعة يعني الأمة بتمامها. فالأمة التي حسنت تربية أبنائها واستعدوا لنفْع أوطانهم هي التي تُعَدّ أمّة سعيدة وملّة حميدة»[49]. والتربية ترتبط بالتمدّن ارتباطا جدليا. فهي من جهة مَرْتَبة تؤهل الأمة للوصول الى التقدم «فالأمة التي تتقدّم فيها التربية بِحَسَبِ مقتضيات أحوالها يتقدّم فيها أيضا التقدّم والتمدّن على وجه تكون به أهلا للحصول على حرّيتها»[50]. ومن جهة أخرى فـ«التعليم والتعلّم ركن من أركان التمدّن»[51]. لذلك تَنْدَرِجُ التربية في مسار الفكر الوطني وتصبح «أساس الانتفاع بأبناء الوطن»[52]، لذلك نجد الطهطاوي يتحدّث عن الوظائف الحكومية التي يؤهّل لها التعليم في المدارس الحكومية ويدعو الى ربط التعليم بما يحتاجه الوطن.

أما محمد عبده فهنا أيضا تدخل التربية عنده في إطار المواجهة بين الشرق والغرب، فتصبح بذلك سلاحا للحدّ من النفوذ الغربي في الشرق. فهو يرى أنّ أهل أوروبا «حتى الآن قد جعلوا العالم بيت نار وهم قائمون على عبادتها وخدمتها بكل جدّ وإخلاص. وكيف نتمكّن من حفظ ملّتنا ودولتنا وديننا من شرر هذه النيران بدون أن يكون عندنا ما يماثلها، إن لم نقل ما يزيد عنها»[53]، فلا تربية إلا إذا حققت

49 ــ الطّهطاوي : المرجع نفسه؛ ص 278.
50 ــ المرجع نفسه؛ ص 279.
51 ــ المرجع نفسه؛ الصّفحة نفسها.
52 ــ المرجع نفسه؛ الصّفحة نفسها.
53 ــ محمّد عبده : المرجع نفسه؛ ص 21.

«الفضائل كالصدق والأمانة اللذين عليهما مدار السعادة»[54]، وهذه الغاية الأخلاقية التي أولاها محمد عبده اهتماما كبيرا تظهر خاصة في نقده لأهداف التربية كما ضبطت في عهد محمد علي، وهو «اعتقاد أن التعليم لا فائدة فيه إلا الاستخدام في الحكومة»[55]. ومن هذه الأفكار الخاطئة نشأت تلك السلبيات التي تمثلت في حصول المُتعلّمين على درجة من المعرفة لا يصاحبها أي مستوى أخلاقي «وأكبر شاهد على ذلك ما شوهد من أثر التربية التي يسمونها أدبية من عهد محمد علي إلى اليوم فان المأخوذين بها لم يزدادوا إلا فسادا. وإن قيل إن لهم شيئا من المعلومات، فما لم تكن معارفهم العامة وآدابهم مبنية على أصول دينهم فلا أثر لها في نفوسهم»[56]. ومن هنا يرى محمد عبده أن المدرسة يجب أن تصبح «ينبوعا للتهذيب النفسي والفكري والديني والخلقي»[57].

من كل هذا يتضح لنا أن بين الرجلين نقاط تماثل تجسّدت خاصّة في الربط بين التربية والمدنية وفي النظر إلى التعليم نظرة لا تخلو من طبقية وفي تحديد مراحله وفي الدعوة إلى تعليم المرأة. ولعل هذا التماثل بينهما يعود إلى أنهما عالجا مرحلة واحدة. إلا أن لكلّ من الرجلين قراءة لهذا الواقع. فالطهطاوي يندرج تفكيره الإصلاحي في إطار وطني مصري، في حين يندرج تفكير محمد عبده في إطار أشمل هو الإطار العقدي الديني، ويعبّر عن الاتجاه السلفي.

وقد نتج عن ذلك أن الطهطاوي ركز مشروعه على التعليم بما هو نشاط محدّد ذو خصائص معلومة فكان برنامجه عمليا إذ عمد إلى شدّ أزر النظام القائم بتعزيز مؤسساته التعليمية. أما محمد عبده فيبدو أكثر

54 ـــ المرجع نفسه؛ ص 166.

55 ـــ المرجع نفسه؛ الصّفحة نفسها.

56 ـــ المرجع نفسه؛ ص 109.

57 ـــ المرجع نفسه؛ ص 119.

اهتماما بالتربية باعتبارها قائمة على جملة من القيم تتجلّى في السلوك عامّة، لذلك كان برنامجه نظريا همّه نقد النظام القائم ونقضه وتقديم تصوّر جديد للتربية والتعليم حسب منظور فكري يؤمن بالعودة إلى السلف دون الانغلاق عما أدركه الغرب من تقدّم في مختلف الميادين.

ولعل هذا الصراع غير المتكافي هو الذي حكم على فكر محمد عبده الإصلاحي في مجال التعليم بالبقاء طي الصحف، في حين وجد فكر الطهطاوي طريقه إلى التطبيق لِتَغَلُّبِ الأنموذج الوطني في سائر البلاد العربية على الأنموذج الإسلامي الذي ظل بمنأى عن التطبيق.

الفصل الثّاني

قضية إصلاح التّعليم ومواقف المفكّرين منها (2)

قام تفكير النهضة على محاكاة مثال معيّن : المثال التاريخي الإسلامي أو المثال الغربي. أما محاكاة الأول فمدارها على بعث المجد القديم قصد تحقيق التواصل التاريخي، وأمّا محاكاة الثاني فمدارها على احتذاء الآخر في طرائق تفكيره. وتبدو هذه المحاكاة جلية في ميدان التعليم. فاستقراء التراث وتدبّر أسباب نهضة الأسلاف وازدهارهم دلّا لدى فريق من روّاد النهضة على أن التعليم كان عمادا هاما من أعمدة هذا الازدهار وتلك النهضة، كما كان حافظا لصلاح المؤمن في دينه ودنياه. كما أنّ استقراء أحوال الآخر والبحث في سرّ انطلاقه وقوّته دلّا لدى فريق آخر من المفكّرين المحدثين على أنّ هذا التعليم نفسه كان السرّ في هذه القوة وذلك الانطلاق؛ على ما فيه من اختلاف مع التعليم الإسلامي القديم منهجا ومضمونا.

وهكذا انبرى التياران معًا كلّ من منظوره الخاص في الدعوة إلى إصلاح شؤون التعليم. وقد كنا رأينا ذلك في أثرين من القرن 19 للطهطاوي ومحمد عبده، وسنحاول أن نتتبع هذه القضية في القرن 20 من خلال كتاب «أليس الصبح بقريب» لمحمد الطاهر ابن عاشور وهو يمثل التيار الأول، وكتاب «مستقبل الثقافة في مصر» لطه حسين وهو يمثل التيار الثاني.

وقد وضع ابن عاشور كتابه في مطلع القرن (1903 ــ 1910) وهي فترة نموّ الاتجاه السلفي وقد تميزت تلك الفترة بزيارة محمد عبده لتونس سنة 1903. أما طه حسين فقد وضع كتابه في نهاية الثلاثينات وهي فترة تميزت بقوة الاتجاه التحرري وانتشار المؤسسات الليبرالية في مصر على جميع المستويات الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، إذ كان قد مرّ على تأسيس الجامعة المصرية حوالي ثلاثين سنة.

ولئن كان لهذه الظروف الموضوعية أثرها في اتجاه الكتابين فان لتكوين الرجلين تأثيره أيضا. فلابن عاشور تكوين زيتوني تقليدي ولذلك انكبّ على بحث أوجه الإصلاح في جامع الزيتونة. وهو يدرج إصلاحه في إطار الوحدة الإسلامية الشاملة. أمّا طه حسين فَذُو تكوين عصريّ بالغرب الى جانب ثقافته الأزهرية التي بدأ يتخلص منها شيئا فشيئا بتأثير من ثقافته الجامعية العصرية. لهذا عني الرجل بإصلاح التعليم في الجامعة عناية تفوق عنايته بإصلاح المرحلتين الأخريين. وقارىء كتابه يلاحظ بدون عناء انتماءه الوطني الضيّق مما يجعل دعوته إلى إصلاح التعليم دعوة ليبرالية.

وسنحاول أن نبسط القول في الوسائل التي اقترحها كلّ من الرجلين لإصلاح التعليم ومنها ننتقل إلى الغايات التي سعى كلّ منهما إلى إدراكها من خلال هذا الإصلاح.

وسائل إصلاح التعليم

اتفق الرجلان على وجوب أن تشرف الدولة والحكومة على التعليم وذلك ليكون في خدمة الأهداف الكبرى التي تسعى الحكومة إلى تحقيقها سواء كانت هذه الحكومة تابعة للباب العالي ولتنظيم الخلافة وما ترومه من تواصل تاريخي لكيانها وللرؤية التقليدية التي تقوم عليها، وهذا رأي ابن عاشور، أو كانت هذه الحكومة وطنية تروم تحقيق كيانها المستقل وتعميق ثقافتها الوطنية وهذا ما يعكسه كتاب طه حسين.

ويشير ابن عاشور إلى وجوب قيام الحكومة بالإشراف على سير التعليم في تونس، أما طه حسين فيؤكد تأكيدا لا مزيد عليه وجوبَ أخذ الدولة بزمام التعليم يقول : «وإلى الدولة وحدها يجب أن توكل شؤون التعليم كلّها في مصر»[1]، كما يشير إلى وجوب إشراف الدولة على كافة أنواع التعليم في مصر من تعليم رسمي مدني وتعليم أجنبي وتعليم مصري حر «هو مصدر فساد للتفكير والأخلاق ومصدر فساد للسيرة العامة والخاصّة»[2]، وتعليم ديني يقوم عليه الأزهر وما يتصل به من معاهد «وهو منحاز عن الحياة العامة قد انصرف إلى نفسه وانصرفت الدولة عنه»[3]، وتعليم وسط بين الديني الخالص والمدني الخالص وتمثله دار العلوم «وهو لا يصوّر حياتنا العقلية في هذا العصر»[4]. وإشراف الدولة على كافة هذه الأنواع من التعليم من شأنه أن يجعله خادما لحاجات هذه الدولة ومصُوغا على الطريقة التي تريد هي حمايةً لنفسها وإحاطةً لاستقلالها من العبث الداخلي والخارجي.

ولعل الرجلين إنما دعوَا إلى إشراف الدولة على التعليم لتعميمه. غير أن ابن عاشور ينادي بجعل التعليم إلزاميا لما رآه من فتور همّة القوم في تونس عن إرسال أبنائهم إلى المدارس نظرا لجهلهم وهو جهل حائق بالأمّة الإسلاميّة كلّها في هذه العصور يقول : «أما جعل التعليم إلزاميا فمن حق نصيحة الحكومات للرعايا في حال عدم وصولهم للرشد وحملهم على مصالحهم بالجبر ماداموا في طور الطفولة. فالطفولة كما تكون للأفراد تكون للأمم»[5].

أما طه حسين فلا يطالب بإلزامية التعليم وانما يطالب بديمقراطيته

1 ــ طه حسين : مستقبل الثقافة في مصر؛ المجموعة الكاملة لمؤلّفات د. طه حسين؛ المجلّد التّاسع؛ دار الكتاب اللّبناني ط 1. 1973؛ ص 81.

2 ــ المرجع نفسه؛ ص 84.

3 ــ المرجع نفسه؛ ص 85.

4 ــ المرجع نفسه؛ ص 86.

5 ــ محمّد الطّاهر اِبن عاشور : أليس الصّبح بقريب. الشركة التّونسيّة للتوزيع؛ 1967.

وذلك لما رآه من تهافت القوم في مصر على حبّ التعليم مع مانع الحاجة. إن تعميم التعليم عند طه حسين من شأنه أن يخدم اتجاه الحكومة واختياراتها في الديمقراطية والدستور والحياة النيابية «فالديمقراطية لا تتفق مع الجهل إلا أن تقوم على الكذب والخداع. والحياة النيابية لا تتفق مع الجهل إلا أن تكون عبثا وتضليلا»[6]، ذلك أن «الذين يريدون أن تصير أمور الشعب إلى الشعب يريدون بطبيعة الحال أن يثقَّفَ الشعب حتى يَرشُد وحتى يأخذ أموره بحزم وقوة»[7]. وبناء على ذلك دعا طه حسين إلى إباحة التعليم للمستطيعين ومن يقدر من الفقراء على الانتفاع به محذرا من خطر قَصْرِ التعليم العام على طبقة دون أخرى. يقول : «من حق الفقراء أن يتعلّموا ومن حقّهم أن يطمعوا في أكثر مما يعطيهم التعليم الأوّليّ، ومن حقهم أن يطمحوا الى التعليم العام والى التعليم العالي. ذلك حقّهم من جهة وفيه مصلحة الأمة من جهة أخرى، وفيه تحقيق الديمقراطية نفسها من جهة ثالثة. فحرمان الفقراء لأنّهم فقراء أن يتعلّموا وأن يَرقَوْا [..] تقرير لنظام الطّبقات»[8]. على أن طه حسين لا يخفي مصادر هذه الفكرة في مجانية التعليم وتعميمه إذ يضرب مثال فرنسا خاصة والديمقراطيات الحديثة الغربية عامّة.

أما من حيث إنشاء المؤسسات التعليمية وتجهيزها فقد دعا ابن عاشور إلى توفير العدد الكافي من المدارس القرآنية لتحضير الطلبة القاصدين لتعلّم العلوم الاسلامية بالجامع «فعددُ هذه المدارس قليل جدا»[9]، كما دعا ابن عاشور إلى ضبط محلّ التعليم «ولا يمكن ضبط التلامذة الذين لم يهتدوا بعد إلى مصالحهم إلا بضبط محل للتعليم [ناء] عن الاختلاط»[10]، ومن أسباب الاختلاط بالغير إلقاء الدروس

6 ــ طه حسين : المرجع نفسه؛ ص 146.
7 ــ المرجع نفسه؛ الصّفحة نفسها.
8 ــ المرجع نفسه؛ ص 139.
9 ــ ابن عاشور : المرجع نفسه؛ ص 131.
10 ــ المرجع نفسه؛ ص 122.

بالمساجد «والمساجد بعيدة عن الضبط من جانب إباحة الدخول إليها ومن جهة أوقات الصلوات ولوازمها»[11].

ويدعو طه حسين إلى إصلاح مدارس التعليم الأوّلي من الناحيتين المادية والمعنوية يقول «لا بد من أن تكون مدارس المعلمين صالحة كأحسن ما يكون الصلاح في حياتها المادية وفي حياتها المعنوية»[12]. ويأخذ على وزارة المعارف إغراقها في الترف لما تنشئه من مدارس على الطراز الأوروبي. وقد دعا عوضا عن هذا الترف الزائد على الحاجة إلى الخروج بالتعليم من مركزيته المترفة إلى الانتشار والتعميم في القرى والأرياف مع مسحة من التواضع ومع عدم الإنفاق المغالَى فيه. «فلو أن وزارة المعارف أنفقت هذا المال الكثير الذي تبذله في بناء المدارس الأنيقة والمكاتب المترفة، لو أنّها أنفقت هذا المال في بناء المدارس المتواضعة الملائمة لحياة المصريين في مدن مصر وقراها لأفادت غير قليل في نشر التعليم الأوّلي»[13]. إن نقد طه حسين لجانب الترف في مركزية المدارس ودعوته إلى التواضع والانتشار معا يرميان إلى غايته الكبرى في تعميم التعليم وديمقراطيته.

وقد نظر الرجلان في إصلاح تنظيم التعليم من الناحية العلمية. فقد لاحظ ابن عاشور ما عليه بعض الدروس من الاكتظاظ والازدحام، وما عليه أخرى من قلة المريدين. فانجرّ عن هذه الفوضى أن «المدرّس لا يلم بأسماء تلامذته ولا يطابق بينها وبين مسمياتهم ولا يحصي أيام تخلفهم ولا حالة سيرهم العلمية»[14]. لهذا اقترح ابن عاشور تقسيم التلاميذ على المراتب اللائقة بهم. أما طه حسين فقد وسم الفصل الرابع والعشرين من كتابه بـ«ازدحام المدارس بالتلاميذ يضعف العناية بهم». والحلّ في نظر طه حسين أن تكثر الدولة من إنشاء المدارس «فلا بدّ

11 ـــ المرجع نفسه؛ الصفحة نفسها.

12 ـــ طه حسين : المرجع نفسه؛ ص 110.

13 ـــ المرجع نفسه؛ ص 119.

14 ـــ ابن عاشور : المرجع نفسه؛ ص 159.

إذًا من نشر التعليم العامّ من جهة إلى أقصى حدود النشر ولا بدّ من حماية المدارس والمعاهد من هذا الازدحام الشنيع الذي يفسد التعليم إفسادا»[15].

وقد عدّد ابن عاشور أسباب تأخر العلم والتعليم في الجامع الأكبر فوجد على رأسها فساد مناهج التأليف، فهذه لا تسلم من الخلط الذي من شأنه تشويش الأذهان «فالتآليف خليط من المسائل التي يتوقف بعضها على فهم بعض.. وذلك حالَ دون أهل العلم ودون تحقيق علم من العلوم ينبغون فيه»[16]. هذه التآليف القاصرة «نُقلت إلىٰ حِلق التعليم فاستقرت في الأذهان على سذاجتها وأفسدت العلوم وطالبيها»[17]. وقد أفرد ابن عاشور لإصلاح هذه التآليف بابا خاصا دعا فيه إلى وضع «تآليف مجرّدة عن اللغو والإخلال»[18].

ويرى طه حسين أنّ إصلاح مناهج التأليف كفيل بالارتقاء بمستوى التلميذ العلمي والذهني، وذلك «بألّا نسرف في إفعام البرامج بهذا العلم المفصّل الذي يثقل على المعلّم والتلميذ معًا»[19]. ويُلِحُّ طه حسين إلحاحا على إصلاح مناهج تدريس النحو بالخصوص وعلى تهذيبها والاكتفاء منها بالضروري.

على هذا النحو يتضح لنا أن الرجلين متفقان في طريقة تنظيم التعليم من الناحية المنهجية. ولا غرو فقد كان همّهما إنجاح الدروس وجعلها ناجعة، لذلك كانت الوسائل إلى هذا الأمر واحدة. فما كان رأيهما في مضمون هذه الوسائل أو قل في البرامج التي دعوَا إلى العناية بها وإدراجها في التعليم ؟

15 ــ طه حسين : المرجع نفسه؛ ص 164.
16 ــ ابن عاشور : المرجع نفسه؛ ص 178.
17 ــ المرجع نفسه؛ ص 182.
18 ــ المرجع نفسه؛ ص 160.
19 ــ طه حسين : المرجع نفسه؛ ص 320.

لما كانت دعوة ابن عاشور إلى إصلاح التعليم حَكْرًا على الزيتونة كانت البرامج التي فكّر في شأنها ودعا إلى إصلاحها دينية بالخصوص ضمانا لاستمرار دور الزيتونة التاريخي. إلا أنها لم تخلُ من إشارة إلى علوم اللغة والعلوم الدنيوية التي كانت تدرَّس على عهد ازدهار الحضارة الإسلامية وعلومها. كما أن هذه العلوم هي سرّ النهضة والالتحاق بركب الغرب. ويقسّم ابن عاشور العلوم التي ينبغي تدريسها أقساما ثلاثة :

1 ــ العلوم الدينية وهي :

ــ علم التفسير وهو منبع العلوم الشرعية وشرح مراد الله من القرآن.

ــ علم الحديث ويراد منه حفظ ما نقل عن النبي (ﷺ) وصفاته ودلائل نبوته وسيرته وغزواته دعوةً إلى التأسّي به.

ــ علم الفقه وهو مأمور به في قوله تعالى ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي ٱلدِّينِ﴾[20].

ــ علم أصول الفقه وهو قرين علم الجدل وذلك بمحاولة فهم أدلّة الشريعة ليأخذ منها الأحكام التفريعية اجتهادا في الدين.

ــ علم الكلام وهو العلم الذي يعرف به إثبات العقائد الإسلامية بإثبات الحجج ودفع الشبه.

2 ــ علوم اللغة العربية وهي العلوم المدروسة لتحصيل النطق العربي الفصيح.

ــ الإنشاء والشعر : وتعلّمهما تابع لتعلّم أسلوب العرب.

ــ النحو والصرف : وهما علم تركيب اللغة واستعمال مفرداتها.

ــ علم البلاغة (المعاني والبيان والبديع).

ــ علم المنطق وقد عَدّه السّكّاكي في «مفتاح العلوم» من علوم اللغة. وقال في شأنه ابن سينا في «الشفاء» : «لا يُبحث في المنطق عن شيء زائد عن أسرار النحو».

20 ــ التوبة/123.

3 ــ العلوم الدنيَوية

ــ علم التاريخ والغرض منه الاعتبار بأسباب نجاح الدول والأمم وأسباب الخيبة.

ــ العلوم الفلسفية والرياضية وما عندنا منها لا يفي بالحاجة.

ــ العلوم الطبيعية (الطبيعة ــ الكيمياء ــ الجيولوجيا ــ الزوولوجيا).

ــ علوم الطب.

ــ علوم الاقتصاد والسياسة والفلاحة والصنائع إلى غير ذلك.

إن دعوة ابن عاشور إلى اعتبار هذه العلوم الدنيوية في البرامج تكشف عن ازدواجية تفكيره. فهذه العلوم هي عنده تضمن الاستمرار التاريخي حين كانت الأمّة في أوج ازدهارها تدرّسها وتعنى بها، وهي أيضا تحقق للعرب «السّموّ إلى منزلة قرنائهم من الأمم المعاصرة»[21]. لذلك يدعو ابن عاشور إلى الترجمة لتوفير هذه الموادّ للنّاشئة والمعلّمين. يقول : «وبالجملة فالحاجة اليوم إلى مترجمين نابغين لينقلوا ما يُحتاج إليه من هذه العلوم لأهل اللسان العربي»[22]. كما أدرج ابن عاشور في كتابه نصّ محاضرة الشيخ «الجليل» سالم بوحاجب وهي محاضرة «قيّمة» جاء فيها : إن العلوم الدنيوية «التي رأينا إخواننا المصريين يتسابقون فيها مع الأمم الأوروباوية ترفع عنا وصمة البعد عن مناهج التمدّن وتهمة عدم اللياقة بالأزمان الأخيرة. ولا نتحرّج أن نستفيد بعض تلك المعارف من كتب غير إسلامية كما أخذ أسلافنا من كتب اليونان»[23]. وواضح من هذا القول أنه يعكس موقفا سلفيا يوفّق بين البعد التراثي والبعد المعاصر.

أما طه حسين فقد اهتم خاصة بالعلوم الدنيوية اقتداء ببرامج الغرب واتجاهه في وضعها. على أن تصوّر الرّجل الشامل لثقافة مصرية حديثة قد حدا به إلى جعل مضمون هذه البرامج خادما لرؤية ثقافية معينة

21 ــ ابن عاشور : المرجع نفسه؛ ص ص 288 ــ 229.

22 ــ المرجع نفسه؛ ص 228.

23 ــ المرجع نفسه؛ ص 111.

«فمعاهد العلم ليست مدارس فحسب بل هي بيئة للثقافة بأوسع معانيها»[24]. لهذا كان تأكيده جانب الأدبيات واللغويات واضحا في كتابه، وهو ما يجعل الثقافة عنده إنسانية على وجه التعميم مصرية على وجه التخصيص. لذلك كانت المعارف عنده قسمين : اللغات والأدبيات.

1 ــ اللّغــات :

ــ اللغة العربية بمختلف علومها : يقف طه حسين في هذا الشأن موقفا وسطا بين المحافظين من الأزهريين الذين يرومون الحفاظ على اللغة القديمة والمجدّدين الذين يرومون استخدام العاميّة. واللغة التي يريد إدراجها في البرامج هي اللغة الفصحى مع «تيسيرها والملاءمة بينها وبين الحياة الحديثة والعقل الحديث [..] وإلا أصبحت لغة دينية ليس غير»[25]. ويشمل تيسير اللغة العربية في رأي الرجل تيسير النحو والصّرف والبلاغة وإصلاحها، وتيسير الكتابة العربية وإصلاحها «لتكون تصويرا صادقا دقيقا للنطق، لا أن تصوّر بعضه وتلغي بعضه، لا أن تصوّر نصف اللفظ وتلغي نصفه الآخر. أريد أن تصوّر الكتابةُ ما نسميه الحروف وما نسميه الحركات تصويرا لا إهمال فيه من جهة، وتصويرا قوامه اليسر والسهولة والسرعة والاقتصاد في الوقت والجهد والمال من جهة أخرى»[26]؛ كما يشمل تيسيرُ اللغة تيسيرَ القراءة وذلك بـ«أن يقرأ الناس ليفهموا لا أن يفهموا ليقرأوا»[27]. وبِنَاءً على ذلك يدعو طه حسين إلى جعلِ تعليم اللغة العربية غير منحصر في الأزهر وإنما «للدولة أن تجدّد هذا التعليم وتجعله ملائما لحاجات الحياة العقلية والعملية في العصر الحديث»[28].

24 ــ طه حسين : المرجع نفسه؛ ص 311.
25 ــ المرجع نفسه؛ ص 298.
26 ــ المرجع نفسه؛ ص 308.
27 ــ المرجع نفسه؛ الصّفحة نفسها.
28 ــ المرجع نفسه؛ ص 292.

ــ اللغات الأجنبية : دعا حسين إلى الاقتصار من اللغات القديمة على اليونانية واللاتينية القديمتين، وهما في رأيه قوام الثقافة الانسانية الراقية العميقة وإنْ هما خَلَتَا من العلوم التجريبية. «إن التعليم العالي الصحيح لا يستقيم في بلد من البلدان الراقية إلا إذا اعتمد على اللاتينية واليونانية [..] فهما شرط أساسي للدراسات الأدبية والفقهية بنوع خاص»[29]. كما «أنّ الذين يدعون إلى إحياء التاريخ المصري والقومية المصرية يجب أن يدعوا إلى اتخاذ الوسائل الى تحقيقه ومن أهم الوسائل إلى تحقيقه إتقان هاتين اللغتين»[30].

أما اللغات الحديثة فان طه حسين دعا إلى المساواة بين اللغتين الفرنسية والانقليزية في التدريس لحاجة الطلاب إليهما في التعليم العالي، ولأنهما يفتحان باب الحداثة على مصراعيه أمام الأمة المصرية وهو ما لا تقدر عليه اللغة العربية في زمانه. يقول : «إن حاجتنا إلى اللغات الأجنبية أشد من حاجة الأمم الأوروبية الراقية، وان هذه الحاجة ستظل شديدة إلى وقت بعيد لسبب يسير وهو أن لغتنا العربية لاتزال بعيدة كل البعد عن أن تنهض بحاجات الثقافة الحديثة والتعليم الحديث»[31].

وإذا كانت اللغتان اليونانية واللاتينية وقفًا على التعليم العالي بالخصوص، فان اللغات الحديثة ينبغي إدراجها في البرامج الثانوية والعالية. يقول : «المفروض أن تلاميذنا وطلابنا يتعلمون في المدارس العامة الأنجليزيّةَ والفرنسيةَ كما يتعلمون اللغة العربية»[32]، على أن الرجل يدعو إلى تعليم هذه اللغات في فترة متأخرة من حياة الصبي دفعا للاضطراب اللغوي.

وقد دعا حسين الى إنشاء «معهد أصوات» لتيسير تعلّم اللغات الاجنبية ودراسة اللغة العربية على قواعد علمية مبسَّطة.

29 ــ المرجع نفسه؛ ص 279.
30 ــ المرجع نفسه؛ ص 280.
31 ــ المرجع نفسه؛ ص 253.
32 ــ المرجع نفسه؛ الصّفحة نفسها.

2 ــ الأدبيّات عامّة

نادى حسين بالاعتناء بتدريس تاريخ مصر وجغرافيتها غرسا لروح الوطنية في نفوس الناشئة. ويمكن أن يدرج هذا البرنامج في التعليم الأوّلي «لأنها مقدار مشترك بين أبناء الشّعب جميعًا»[33]. أمّا التعمّق فيها فيكون في المراحل اللاحقة.

ويرى حسين أن العناية بالدراسات الإسلامية تكون من باب التخصص بعد التحصّل على الليسانس وذلك «للبحث العلمي الخالص عن الحياة الإسلامية وما يتصل بها من العلوم»[34]. وفي دعوة الرجل إلى مثل هذا الأمر موقف صريح من طريقة الدراسات الإسلامية التي انفرد بها الأزهر فأماتها، ولم يستطع أن يبيّن «ما كان للحضارة الإسلامية من صلة بالحضارة الأوروبية الحديثة ومن تأثير فيها»[35].

وينبغي للثقافات الأجنبية في نَظَر طه حسين أن تَحْظَى بمكانة لائقة في برامج التعليم إمّا مباشرة بإتقان لغاتها أو عن طَريق الترجمة. لهذا دعا إلى «إنشاء مكتب للتّرجمة»[36] «ينهض بنقل الآثار الأدبية والعلميّة والفلسفية الخالدة التي أصبحت تراثا للانسانية كلها والتي لا يجوز للغة حيّة أن تخلو منها»[37].

على هذا النحو يتضح لنا أن ابن عاشور ينطلق من اعتبار المضمون الإسلامي التقليدي مع ضرورة إصلاحه وذلك معَ عدم نفي المضمون العلمي الذي يعتبره هو أيضا تواصلا للسنّة السلفية. أما طه حسين فهو ينطلق من اعتبار المضمون الحديث بما فيه الثقافة العالمية والوطنية الضّيّقة، مع عدم نفي المضمون الإسلامي على شرط تهذيبه وتعصيره. وهو ما سيتضح لنا أثناء الحديث عن غايات إصلاح التعليم عند الرجلين.

33 ــ المرجع نفسه؛ ص 242.
34 ــ المرجع نفسه؛ ص 431.
35 ــ المرجع نفسه؛ ص 430.
36 ــ المرجع نفسه؛ ص 462.
37 ــ المرجع نفسه؛ الصّفحة نفسها.

غـايـات إصــلاح التّعليــم

وردت في ثنايا الكتابين إشارات تدلّ على الغايات التي سعى كل من ابن عاشور وطه حسين إلى تحقيقها من خلال ما دعوَا إليه من إصلاح للتعليم.

فمنها غايات تربوية تتمثل خاصّة في السعي إلى نجاعة الدرس وتمكين التلاميذ من الإفادة مما يقدّم لهم من معارف. وجعل مراحل التعليم مترابطة تهيّء كلّ واحدة لما يليها حفاظا على التسلسل المنطقي ومراعاة لطاقات التلميذ. فابن عاشور يرى أن «الصلة بين التعليم الابتدائي الإسلامي [..] وبين درجة التعليم الثانوي الإسلامي [..] صلة غير محكمة»[38]، ويَعتبِر حسين من الضروري «أن يُخرج لنا التعليم العامّ شبابا قد مُكّنوا من وسائل التعليم العالي تمكينا حسنا فلا تحتاج الكليات إلى أن تعلّمهم هذه الوسائل ولا إلى أن تُنفق ما تُنفق من الجهود والمال»[39]. عَلَى أنّ تشديد طه حسين على إصلاح التعليم الثانوي تتضح من ورائه غايته في جعل الدروس بالجامعة على درجة من النجاعة قصوى فـ«كلية الآداب وكلية العلوم يجب أن تنهضا وحدهما بإعداد الشباب الذين يتهيأون للتعليم وتزويدهم بكل ما يحتاجون إليه من المواد العلمية»[40].

ومنها غايات سياسية وثقافية فابن عاشور وإن كان يتحدّث عن جامع الزيتونة فانه عقد فصلا عنوانه «انبثاث العلوم الإسلامية في أقطار الإسلام»[41]. والتّعلم عنده يصلح الأمة و«يسوي بينها في العوائد والأخلاق وإلا لكان كل فرد فيها على خُلُقٍ كأنه أمّة واحدة»[42]. وهذه الفكرة المندرجة في إطار الوحدة الإسلامية تقابلها عند طه حسين

38 ــ ابن عاشور : المرجع نفسه؛ ص 113.
39 ــ طه حسين : المرجع نفسه؛ ص 227.
40 ــ المرجع نفسه؛ ص 260.
41 ــ ابن عاشور؛ المرجع نفسه؛ ص 62.
42 ــ المرجع نفسه؛ ص 120.

فكرة تندرج في إطار الوحدة الإنسانية فهو يرى أن «العلم لا وطن له»[43]، ولذلك فمن الضروري «أن نتعلّم كما يتعلّم الأوروبي، لنشعر كما يشعر الأوروبي، ولنحكم كما يحكم الأوروبي ثم لنعمل كما يعمل الأوروبي ونصرّف الحياة كما يصرّفها»[44]. غير أن طه حسين صريح في مطالبته بأن يكون التعليم في خدمة الوحدة الوطنية الضيّقة. فشخصية مصر قائمة بذاتها منفصلة عن العالم الإسلامي بخصوصيات خصّها بها التاريخ. فهو يتساءل «أتوجد ثقافة مصرية وما عسى أن تكون ؟ فأما أنا فأجيب على هذه المسألة بأنّ الثقافة المصرية مهما تكن ضعيفة ومهما تكن ناقصة ومهما تكن محتاجة إلى التقوية والتنمية والإصلاح فهي موجودة ما في ذلك وما ينبغي أن يكون في ذلك شك. هي موجودة متميزة بخصالها وأوصافها التي تنفرد بها من غيرها من الثقافات. وأول هذه الصفات المميزة لثقافتنا المصرية أنها تقوم على وحدتنا الوطنية»[45]. والغاية من إصلاح التعليم هي الحفاظ على هذه الوحدة الثقافية والسياسية.

ومنها غايات اجتماعية. فابن عاشور يعقد فصلا في بداية كتابه يسمه بـ«لماذا نسعى إلى إصلاح التعليم ؟» يقول فيه : «التعليم الصحيح يرمي الى إنشاء أرقى أصناف الناس من كلّ مَن تمرّس بالأشغال والأعمال»[46]. ثم إن التعليم يخوّل لصاحبه «التحصيل على بعض الوظائف الإدارية»[47]. ولئن كان طه حسين يشير إلى غاية التعليم الاجتماعية المتمثلة في «تكوين الموظفين الذين يعملون في مكاتب الحكومة ودواوينها»[48] فإنه لا يجعل ذلك غاية في حدّ ذاته وإنما هو

43 ــ طه حسين : المرجع نفسه؛ ص 393.
44 ــ المرجع نفسه؛ ص 45.
45 ــ المرجع نفسه؛ ص ص 391 ــ 392.
46 ــ ابن عاشور : المرجع نفسه؛ ص 9.
47 ــ المرجع نفسه؛ ص 139.
48 ــ طه حسين : المرجع نفسه؛ ص 223.

جانب ضئيل ممّا ينبغي أن يوفره التعليم لطالبيه.

ومنها غايات علمية تتمثل في تقوية جانب العلوم وهذا نجده شيئا ما عند ابن عاشور أثناء حديثه عن المدرسة الخلدونية التي قصد منها «تكميل ما يحتاج اليه مزاولوا العلوم الإسلامية من العلوم التي لم تندرج في برامج تعليمهم»[49]. غير أن هذه العلوم الصحيحة عنده إنما هي تكملة للعلوم الشرعية، ولعل مردّ ذلك إلى أنه يفكر في الإصلاح داخل جامع الزيتونة. أما طه حسين فيدعو صراحة إلى تكوين «مجمع علمي» على غرار «مجمع فرنسا العلمي» يشتغل بالعلوم الدنيوية البحتة، ويعمل على تطويرها والتقدم بها.

على هذا النحو تبيّن لنا أن كتاب ابن عاشور «أليس الصبح بقريب» وكتاب طه حسين «مستقبل الثقافة في مصر» تجمع بينهما أوجه شبه كثيرة سواء فيما اقترحه صاحباهما من وسائل لإصلاح التعليم أو في ما راما تحقيقه من غايات من وراء تلك الدعوة.

غير أنّ النظر في الكتابين أوقفنا أيضا على ما بينهما من أوجه اختلاف ظهرت لنا من عنوانيهما. فكتاب ابن عاشور عُنوانه آية قرآنية[50]، وفي هذا ما فيه من إنْمَاءٍ له إلى حيّز إسلاميّ قوامه قِيَمٌ سرمديّة قارّة. أما كتاب طه حسين فهو يشير من خلال عنوانه إلى مداليل ثلاثة : أولها تطوّر الزمن (مستقبل)، والثاني جماع المعارف والسلوك (الثقافة) وهو مفهوم غربي، والثالث الوطنية الضيقة (مصر)، وهذه المداليل الثلاثة تشدّ الكتاب إلى رؤية محدثة.

ولربّما وجدنا تبريرا لهذا الاختلاف بين الكتابين في الزمن الذي ألف فيه كلّ منهما إذ يفصل بينهما ثلث قرن تقريبا، وفي الثقافة التي يتمتع

49 ــ ابن عاشور : المرجع نفسه؛ ص 101.

50 ــ والآية كاملةً هي : ﴿قَالُوا يا لُوطُ إنّا رُسُلُ رَبّكَ لن يَصِلُوا إلَيْكَ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلاَ يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إلاَّ امْرَأَتَكَ إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ. إنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ. أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ.﴾ هود/81.

بها الرجلان وهي دينية عند ابن عاشور، دينية أضيفت إليها الثقافة الحديثة الغربية عند طه حسين، وفي الوضع الاجتماعي لكل من المؤلِّفَيْن، فقد كان ابن عاشور مدرّسا بجامع الزيتونة وكان طه حسين مدرّسا بالجامعة. وكان جامع الزيتونة يسير نحو السقوط لظهور مؤسسات تعليمية جديدة، في حين كانت الجامعة تسير نحو التركّز والازدهار. لهذا أولى ابن عاشور الزيتونة كلًّ اهتمامه في حين اهتم طه حسين أساسا بالجامعة. وما دعوته الى إصلاح التعليم الأوّلي والثانوي إلا تمهيد لتحقيق النجاعة للجامعة وهي مفهوم غربي ليبرالي ومعقل الثقافة الحديثة. فليس غريبا حينئذ أن نرى أن النظام الذي دعا إليه حسين كان أحظى بالتطبيق في سائر البلاد العربية حتى إن الزيتونة والأزهر قد تحوّلا جامعتين على الطراز الحديث وضعف أمر التعليم التقليدي حتى كاد يضمحلّ.

الفصــل الثّالــث

مسـألــة المــرأة (1)

أثار المفكّرون العرب في عصر النهضة جملة من المسائل السياسية والتربوية والاجتماعية التي نشأت عن الاتصال بالغرب. إذ لاحظ فريق منهم أنّ النهضة بأوروبا كانت متكاملة الحلقات وأنه لا مناص لنا من الأخذ بأسباب هذه النهضة إن رمنا التقدّم. في حين رأى فريق آخر أن في الاقتداء بالغرب خطرا على هويتنا الحضارية العربية الإسلامية.

وقد أدى ما بين الفريقين من اختلاف إلى ظهور مساجلات ومجادلات فكرية سياسية حول مسألة نظام الحكم بين علي عبد الرازق من جهة والخضر حسين ومحمد الطاهر ابن عاشور ومحمد بخيت من جهة أخرى، وتربوية حول مسألة التعليم من حيث المناهج والبرامج بين طه حسين وسيد قطب، واجتماعية حول مسألة المرأة وهي مدار المحور الاجتماعي.

وقد كانت قضية المرأة من أقدم القضايا التي عالجها الفكر العربي الحديث، كما كانت من أكثر القضايا إثارة للجدل بين أنصارها وخصومها. فأفردت لها كتب تناول فيها أصحابها بالبحث موضوع المرأة بصفة عامة أو جوانب مخصوصة تتعلّق بها من ذلك مثلا السّفور والحجاب والتربية إلى غير ذلك.

وقد كان لإثارة هذه المسألة الاجتماعية أسباب خارجية وأخرى داخلية كما كان الخوض فيها على غاية من التشعب إذ نوقش موضوع تكوينها البيولوجي ومواضيع الحجاب والسفور والاختلاط والتعلّم

والعمل وتعدّد الزوجات والطلاق وغيرها.

ولم تكن المرأة في هذه المعركة الدائرة رحاها في منزلة المتفرّج فحسب وإنما اقتحمت الميدان مدافعة عن نفسها مرشدة بنات جنسها إلى أقوم المسالك في توقّي الشرور والمهالك.

العوامل الباعثة على إثارة قضيّة المرأة

ومنها عوامل خارجية وأخرى داخلية. فمن الخارجية اطلاع العرب على أحوال المرأة في ديار الغرب وذلك عن طريق البعثات العلمية والرحلات. فقد بدأت البعثات العلمية إلى الغرب انطلاقا من لبنان منذ القرن 16. أما في مصر فقد أصبحت هذه البعثات العلمية أكثر تنْظيمًا على عهد محمد علي (1805 ــ 1848) الذي جعل من البعثات العلمية خطة مندرجة في إطار سياسته الاقتصادية والعسكرية والعلمية.

ولم يَكُنْ أعضاء هذه البعثات ليكتَفُوا بالإفادة من علوم الغَرْبِ وإنما لَفَتَ أنظارَهم الواقعُ الذي كانت عليه المرأة الأوروبية بالخصوص من حيث سفورها واختلاطها بالرجال في الأماكن العامة واختلافها إلى المدارس والجامعات واقتحامها ميدان العمل، وهي كلّها وجوه من السلوك مختلفة أشدّ الاختلاف عمّا عليه المرأة المسلمة في الشرق من منزلة وسلوك.

ولئن لم يترك معظم أفراد هذه البعثات آثارا مكتوبة يصفون فيها انطباعاتهم ويدوّنون مواقفهم من هذه الظاهرة الاجتماعية، فان رفاعة الطهطاوي (ت 1873) قد أطلعنا في كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» (1834) على انطباعاته في مجالات مختلفة منها المرأة، فكان بذلك أول من طرق هذا الموضوع في الفكر العربي الحديث.

وفي النصف الثاني من القرن 19 تعدّدت رحلات المثقفين العرب إلى أوروبا لأسباب مختلفة كالسياحة والاستطباب ومرافقة الحكام إليها. نذكر من هؤلاء أحمد فارس الشدياق في «الساق على الساق» ومحمد

بيرم الخامس في «صفوة الاعتبار» ومحمد السنوسي في «الرحلة الحجازية». ونجد في هذه الكتب الثلاثة انطباعات عن صورة المرأة الأوروبية مختلفةً. وقد حرص فيها أصحابها على المقارنة بين حالة المرأة الغربية وحالة المرأة الشّرقيّة، وقد وقفوا فيما ذكروا على الجوانب السلبية والجوانب الإيجابية معا.

ومن العوامل الخارجية الباعثة على إثارة قضية المرأة أن الغرب اقتحم علينا ديارنا عن طريق الحملات التبشيرية أوّلا ثم الاستعمار العسكري ثانيا. وقد حمل معه أنماط عيشه المغايرة لأنماط عيشنا خصوصا في مجال المرأة. وقد ظهر أثر ذلك في المستويين الاجتماعي والثقافي. وتمثل المستوى الاجتماعي في حضور المرأة الغربية في البلاد الشرقية وما صحب ذلك من مظاهر تتصل بسلوكها وطريقة لباسها وثقافتها. مما أثار ردود فعل مختلفة في المجتمع العربي بين منبهر ومنكر. ولنا في آثار المفكرين صور من هذه المواقف المتضاربة منها كتاب الطاهر الحداد «امرأتنا في الشريعة والمجتمع». أما المستوى الثقافي فيتمثل في حديث بعض المفكرين الغربيين عن المرأة الشرقية حديثا صوّروها فيها بمظهر المرأة المتخلفة المضطهدة وعَزَوْا ذلك إلى الإسلام تارة وإلى «عنجهيّة» الرجل الشرقي تارة أخرى. نذكر منهم «ارنست رينان» (1823 ــ 1892) الذي قامت بينه وبين جمال الدين الأفغاني مناظرات مدارها على الإسلام، و«ليون روش» قنصل فرنسا بتونس من سنة 1853 إلى سنة 1863 الذي أثار حفيظة أحمد بن أبي الضياف (ت 1874) فانبرى يردّ عليه في «رسالة في المرأة». كما نذكر ما كان «للورد كرومر» عميد انقلترا في مصر (ت 1917) من مناقشات حول الإسلام السياسي والإسلام الاجتماعي في مجالس كانت تجمعه بجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وقاسم أمين. وقد كان لهذه المناقشات إسهام في إثراء التفكير الاجتماعي عند العرب وإنضاجه وإن اختلفت مواقف المفكرين من قضية المرأة.

أما العوامل الداخلية فمنها اقتصادية وفكرية وسياسية وتربوية واجتماعية. فمن الناحية الاقتصادية شهدت البلاد العربية التي اتصلت بالغرب تغيُّرا في بناها الاقتصادية وذلك بظهور نمط إنتاجي جديد هو النمط الرأسمالي الذي بدأ يكتسح البنى الاقتصادية الإقطاعية دون أن يقضي عليها قضاء مبرما. وقد كان من نتائجه ظهور مؤسسات اقتصادية وصناعية فتحتْ للمرأة مجالا للعمل والمشاركة في الإنتاج.

ومن الناحية الفكرية كان لتطوّر الطباعة العربية أثر في ظهور صحف التفّ حولها المثقفون وجعلوها منبرا لِلصَّدْعِ بآرائهم في مسائل شتى منها مسألة المرأة. فقد كانت «جريدة» حزب الأمة مثلا من الجرائد المناصرة للمرأة وفيها نشر طه حسين سنة 1911 مقالاته حول السفور والحجاب. في حين كانت جرائد الحزب الوطني كلُّها مناهضة للمرأة. وممّن كتب فيها عبد العزيز جاويش رادًّا على طه حسين. وقد اتّسم الربع الأول من القرن 20 بتبلور الأفكار الليبرالية في خصوص المرأة، فكوّن أصحابها تيارا مواكبا لنشوء الطبقة البورجوازية.

ومن الناحية السياسية كان لحزب «الامة» الذي أنشيء سنة 1907 وحزب «الأحرار الدستوريين» الذي أنشيء سنة 1922 ضلع كبير في التحريض على تحرير المرأة. من ذلك أن لطفي السيد الزعيم المباشر لحزب الأمة ثم الزعيم الروحي للأحرار الدستوريين «كان ينادي بتحرير المرأة وسفورها ويتبنّى الكاتبات اللائي كنّ يكتبن في الدعوة إلى تحرير المرأة. فقد نشر في صحيفة «الجريدة» مقالات لإحدى رائدات الحركة النسائية وهي «ملك حفني ناصف»، ثم نشر لها كتابها «النسائيات» سنة 1918 وقدّمه تقديما حارّا متحمّسا»[1].

ومن الناحية التربوية اهتمت الحملات التبشيرية في لبنان ومصر

1 ـــ أنظر : رجاء النّقاش : طه حسين والأحزاب السّياسيّة؛ ضمن كتاب «طه حسين كما يعرفه كتاب عصره» دار الهلال.د.ت ص 197.

بإنشاء مدارس للبنات ممّا ساهم في تعليم المرأة وتَوْعِيتها. كما أنشئت أول مدرسة عربية للتعليم العام للبنات بمصر سنة 1873. ثم تتالى فتح مدارس البنات في سائر الأقطار العربية. فتخرجت في هذه المدارس طليعة من النساء المتعلّمات ساهمن بقسط وافر في الدفاع عن حقوق المرأة والدعوة إلى تحريرها. نذكر منهن «ملك حفني ناصف» (ت 1918) التي تقدّمت بمطلب إلى المؤتمر المصري سنة 1910 قصد توفير التعليم الابتدائي الإجباري للمرأة وإنشاء مدرسة للطب للبنات والحدّ من تعدّد الزوجات.

ومن الناحية الاجتماعية تعتبر مصر رائدة في الدعوة إلى تحرير المرأة من خلال ما كتبه الرجال والنساء على حد السواء. وقد تجاوزت النساء المصريات مرحلة الكتابة إلى مرحلة الإنجاز وذلك بتأسيس الجمعيات. فقد أسست «هدى شعراوي» في مارس 1923 أوّل جمعية نسائية عربية في مصر، وطالبت البرلمان المصري بإجازة دخول البنات إلى التعليم العالي، وبحقّ المرأة في المطالبة بالطلاق عند الاقتضاء. وقد ذكر «جون بول رو» (Jean-Paul Roux) في كتابه «الإسلام في الشرق الأدنى» (L'islam au Proche Orient) ص 218 أنه قد نتج عن هذه الحركات الاجتماعية بعض الخروج عن العادات المألوفة من حيث ظهور المرأة سافرة ومشاركتها في المحافل العامة[2].

هذه لمحات خاطفة عن العوامل الخارجية والعوامل الداخلية التي أدت إلى إثارة قضية المرأة في الفكر العربي الحديث. فما هي أهم القضايا المتعلّقة بالمرأة التي تعرّض لها بالدرس هؤلاء المفكرون ؟

أهمّ القضايا المتعلّقة بالمرأة في الفكر العربيّ الحديث

إن القضايا التي أثيرت في شأن المرأة كثيرة متشعبة، وقد آثرنا أن

2 ــ انظر : محمّد صالح المرّاكشي : تفكير رشيد رضا من خلال مجلّة المنار. الدّار التونسيّة للنّشر. 1985. ص 343.

نؤلف بينها في عقدين نظمنا في أوّلهما ما له صلة بالمساواة بين المرأة والرجل، وجمعنا في ثانيهما ما تعلق بقضية الزواج.

وقد نُظِرَ في المساواة بين المرأة والرجل من زوايا ثلاث بيولوجية واجتماعية وتربوية. فقد خَاضَ عدد من المفكرين في مسألة المساواة بين المرأة والرجل من الناحية البيولوجية. واعتبر محمد طلعت حرب في كتابه «تربية المرأة والحجاب» (1901) أن المرأة دون الرجل من الناحية الجسدية فقال : «هذه إناث الحيوانات كلّها تدلّنا حالتها الحيوية دلالة صريحة على أن الخالق جلّ شأنه خلق الإناث أضعف من الذكور في كل الأنواع الحيّة لحكمة بالغة ومقصد عظيم»[3]. ويرى ابو الأعلى المودودي في كتاب «الحجاب» فصل «شهادة علم الأحياء» أن «للمرأة دورها المادّي والروحي في الحياة بما تؤهله لها بنيتها الجسدية والبيولوجية وللرجل دورَه»[4]. ويقول محمد الصالح بن مراد في كتابه «الحداد على امرأة الحدّاد» (1931) إن «الحالة الاعتيادية بالنسبة إلى النساء أنهنّ لا يكلّفن بما يكلّف به الرجال ولا يقمن إلا بالعمل الذي تأهَّلن له»[5].

وعلى العكس من ذلك يرى الطاهر الحدّاد أن المرأة في أصل تكوينها مساوية للرجل من الناحية البدنية، ولكنّ طول بقائها بالبيت محجورا عليها وعدم قيامها بما يقوم به الرجل من أشغال هو الذي أدّى إلى ضعف بنيتها[6].

3 ــ محمّد طلعت حرب : تربية المرأة والحجاب. مطبعة المنار ط 2. 1905؛ ص 22.

4 ــ أبو الأعلى المودودي : الحجاب. تعريب كاظم السّباق.ط 1. دار الفكر الإسلامي 1959؛ ص 227.

5 ــ محمّد الصّالح بن مراد : الحداد على اِمرأة الحدّاد. المطبعة التّونسيّة. 1931؛ ص 67.

6 ــ الطّاهر الحدّاد : اِمرأتنا في الشريعة والمجتمع؛ الدّار التّونسيّة للنّشر. ط 2. 1972؛ ص ص 128 ــ 129.

أما المساواة الاجتماعية فقد حلّل جوانبها المفكرون ونظروا في فروع منها السفور والحجاب. ويرى «الطهطاوي» في «تخليص الإبريز» أن لا حرج على النساء من السفور، ويقول : «إن وقوع اللخبطة بالنسبة إلى عفة النساء لا يأتي من كشفهن أو سترهنّ بل منشأ ذلك التربية الجيّدة أو الخسيسة»[7]. وقد كان الأفغاني على هذا الرأي حين قال في «الخاطرات» : «وعندي لا مانع من السفور إذا لم يتخذ مطية للفجور»[8]. وَقَدْ كانَتْ نظيرة زين الدين في كتابها «السفور والحجاب» (1926) أكثر جرأة في التعرُّض الى هذه المسألة إذ دعت إلى نزع الحجاب وتمزيق النقاب والتخلّي عنهما نهائيا.

ويصطدم هذا الرأي في السفور برأي القائلين بوجوب الحجاب مُحتجّين في ذلك بما ورد في القرآن والسنّة. فهذا محمد طلعت حرب يدعو إلى وجوب الحفاظ على الحجاب فيقول : «هذا هو القرآن أمرنا بالحجاب [..] وهذه هي السنّة حاثّة عليه [..] وإجماع الصحابة متفق عليه»[9]. وهذا الشيخ مصطفى الغلاييني يغالي في مسألة الحجاب فيقسّمه قسمين : قسم يراد به ستر البدن بحيث لا يُرى من بدن المرأة شيء، وهذا هو النقاب أو البرقع، وقسم يراد به ستر شخصها وراء ساتر من جدار أو ستار أو نحوِهما مستشهدا بقوله تعالى في سورة الأحْزَاب : ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكَ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾[10] والمقصود بـ«هنّ» في هذه الآية نساء الرسول[11].

7 ــ رفاعة رفعت الطّهطاويّ : تخليص الإبريز في تلخيص باريز، ضمن كتاب محمود فهمي حجازي : أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاويّ. الهيئة المصريّة العامّة للكتاب. 1974؛ ص 404.

8 ــ جمال الدّين الأفغاني : الخَاطِرَاتُ. جمعها وحقّقها محمّد باشا المخزومي المطبعة العلميّة ليوسف صادر. بيروت 1931؛ ص 112.

9 ــ محمّد طلعت حرب : المرجع نفسه؛ ص 100.

10 ــ الأحزاب/53.

11 ــ الشيخ مصطفى الغلاييني : نظرات في كتاب السّفور والحجاب. بيروت 1928.

ويرى محمد بيرم الخامس أنّ «كل بلاد حافظت على الحجاب قلّت فيها الفاحشة حتى كادت ألا تقع وكلّ بلاد تساهلت في خروج النساء مكشوفات الوجوه في الأسواق والمجامع فشت فيها الفاحشة»[12]، ويَذْهبُ مذهبه أبو الأعلى المودودي في كتابه «الحجاب» فيرى أنّ نزع الحجاب تنشأ عنه آفات أخلاقية كثيرة.

ومن فروع المساواة الاجتماعية بين الجنسين الاختلاط. وقد نُظِر إليه من زاويتين مختلفتين. فقد اعتبره بيرم الخامس مجلبة للفساد وخرقا لقواعد الإسلام «بحيث إن المسلم الغيور يكاد يتفطّر مما يرى»[13]. وَصَدَّرَ طَلْعَتْ حرب كتابه بِقول منسوب إلى فاطمة بنت الرسول (ﷺ) هو : «أصلَح شيء للمرأة أن لا ترى رجلا ولا يراها رجل»[14].

ورأى الشّق المقابل أن لا ضرر في اختلاط الجنسين. وعلّلت نظيرة زين الدين الدعوة إلى الاختلاط بقولها : «إن المراد بغضّ النظر عند الاختلاط بين الجنسين هو النظر الصادر عن النفس الأمّارة لا النظر حقيقة»[15]. ولذلك دعت الى عدم وجوب غضّ البصر وإلى إبداء الزينة وعدم ضرب الخُمُرِ على الجيوب.

ومن فروع المساواة الاجتماعية بين الرجل والمرأة العمل. فقد دعا الطهطاوي إلى ضرورة عمل المرأة فقال : «العمل يَصُونُ المرأة عمّا لا يليق ويقرّ بها من الفضيلة، وإذا كانت البطالة مذمومة في حق الرجال فهي مذمّة عظيمة في حق النّساء، فإنّ فراغ أيديهن عن العمل يشغل ألسنتهن بالأباطيل وقلوبهن بالأهواء»[16]. وَإِلَى مثل ذلك دعا الطاهر

12 ــ محمّد بيرم الخامس : صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار. المطبعة الإعلامية ــ مصر 1885، الجزء الثالث؛ ص 47.

13 ــ المرجع نفسه؛ ص 46.

14 ــ محمّد طلعت حرب : المرجع نفسه؛ ص 1.

15 ــ نظيرة زين الدّين : كتاب السّفور والحجاب (1926)؛ ضمن كتاب الشيخ مصطفى الغلاييني (مذكور).

16 ــ رفاعة رفعت الطّهطاوي : المرشد الأمين للبنات والبنين. ضمن الأعمال الكاملة. دراسة وتحقيق محمّد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ــ بيروت 1973 ــ ج II ــ ص 393.

الحداد إذ اعتبر النساء ثروة بشرية وطاقة إنتاج هامّة : «فلا بدّ من إدخال المرأة في بعض أعمالنا الاجتماعية كالتعليم وطب الأطفال والنساء ورياض الأطفال الخ..»[17]. فَرَدَّ عليه ابن مراد بقوله : «إن الحداد يدعو إلى إخراج المرأة للعمل حتى تُنفق على الرجال الكسالى أمثاله»[18]، وقد اعتبر عمل المرأة إرهاقا لها وإذلالا وإفسادا. ونجد الرأي نفسه عند محمد طلعت حرب الذي يرى أن «للمرأة أعمالا غير ما للرجل»[19] وَعَمَلُهَا منحصر في البيت.

أمّا من الناحية التربوية فقد أفرد الطهطاوي كتابه «المرشد الأمين للبنات والبنين» (1872) للحديث عن التساوي بين المرأة والرجل في حق التعلم لإرساء نهضة الوطن. وقد جعل الفصل الثالث من الباب الثالث «في تشريك البنات مع الصبيان في التعلّم والتعليم وكسب العرفان». ورأى أن «نفع تعليم البنات أكثر من ضرره، بل إنه لا ضرر فيه أصلا»[20]. وقد دافع محمد عبده عن تعليم المرأة بواعز ديني فقال : «نحن نتمنى تربية بناتنا فان الله تعالى يقول ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾[21]. فكان بذلك ترك البنات يَفْتَرِسُهُنَّ الجهل وتستهويهن الغباوة من الجرم العظيم»[22]. ولَئِنْ لَمْ يجاهر أحد بالوقوف ضد تعليم المرأة فان المفكرين يختلفون في مواد التعليم التي ينبغي أن تدرسها ومداه والغاية منه.

17 ــ الطّاهر الحدّاد : المرجع نفسه؛ ص 201.
18 ــ محمّد الصّالح بن مراد : المرجع نفسه؛ ص 70.
19 ــ محمّد طلعت حرب : المرجع نفسه؛ ص 25.
20 ــ رفاعه رفعت الطّهطاوي : المرشد الأمين للبنات والبنين ضمن الأعمال الكاملة دراسة وتحقيق محمّد عمارة. الجزء الثاني : السّياسة والوطنيّة والتّربية. المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر. بيروت 1973؛ ص 294.
21 ــ البقرة/228.
22 ــ محمّد عبده : الأعمال الكاملة. حقّقها وقدّم لها محمّد عمارة. الجزء الثاني : الكتابات الاجتماعيّة. المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر. الطبعة الأولى ــ بيروت 1972. ص 158.

أما القضية الثانية المتعلقة بالمرأة والتي أثارها المفكرون العرب المعاصرون فهي الزواج. ويجمع معظم مفكري عصر النهضة على أن للمرأة حق اختيار زوجها. لكن بعضهم كمحمد الصالح ابن مراد شذّ عن القاعدة معتبرا أن للأب حق اختيار زوج لابنته «وهل يمكن أن يتصوّر الانسان أنّ الأب يزوّج ابنته قاصدا التغرير بها وإفساد مستقبلها ؟»[23]. وهو يَرْمِي من وراء ذلك إلى نقض قول الحدّاد بوجوب اختيار البنت لشريك حياتها ومعاشرته ومخالطته قبل الزواج. وقد اعتبر ابن مراد دعوة الحدّاد هذه «دعوة إلى الحب والغرام وصورة مكبّرة من العقوق للآباء والكفر بنعمهم»[24].

أما تعدّد الزوجات فهي مسألة يلفت انتباهنا خَوْضُ محمّد عبده فيها بطريقة متحرّرة إلى أبعد الحدود. وقد جاء في مقاله «حكم الشريعة في تعدّد الزوجات» الصادر بالوقائع المصرية في 8 مارس 1881 أن «بعضهم استغلّ قوله تعالى ﴿فَانْكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ﴾[25] طريقًا لصرف الشهوة واستحصال اللذّة لا غير. ولم يدروا أن هذه الآية مقيّدة بالآية الأخرى ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾[26] والعدل متعذّر إلا على النّفر القليل. وبديهي أنّ في تعدّد الزوجات احتقارا شديدا للمرأة». وقد دافع عن هذا الرأي نفسه الطاهر الحدّاد.

أما محمد طلعت حرب فيعتبر التعدد أمرا بديهيا جاء به الشرع فلا مجال لتغييره. وإلى مثل ذلك ذهب ابن مراد فقد اعتبر تعدّد الزوجات أمرا أباحه الله وأفتى فيه عباده مباشرة بصريح النص وتغييرُه كفر والرأي عنده أن الحكمة في التعدّد ظاهرة وهي العيش في كنف الشرعية وسدّ

23 ــ محمّد الصّالح بن مراد : المرجع نفسه؛ ص 111.
24 ــ المرجع نفسه؛ الصّفحة نفسها.
25 ــ النّساء/3.
26 ــ النّساء/3.

ذرائع الفساد[27].

أما الطلاق فيرى محمد عبده أن للمرأة حقّ طلبه على مذهب الإمام أبي حنيفة. ويقول : «لا يمكنني أن أفهم أنّ الطلاق يقع بكلمة لمجرّد التلفّظ بها مهما كانت صريحة. وينبغي ألاَّ يُفهم الطلاق كما فهمه الفقهاء وصرّحوا به في كتبهم : إنّ الطلاق هو التلفّظ بحروف ط ل ا ق»[28]. كَمَا لاحظ الحداد أنه ينبغي تطوير موقف الشرع الإسلامي من الطلاق وحمل المجتمع بالقانون. ودعا الى جعل حق طلب الطلاق للمرأة والرجل على حدّ السواء. وطالب بإنشاء محاكم طلاق.

وقد خالفهما الرأيَ محمد الصالح بن مراد معتبرا هذه الدعوة «هدما للشريعة وتعويضًا لها بقوانين عرجاء بتراء»[29]. فحَقُّ الطلاقِ عنده وقفٌ على الرجل يُجريه متى شاء ولأيّ سبب أراد.

يتضح لنا إذن من خلال خوض مفكري عصر النهضة في مسألة المرأة أمران :

1 ــ لقد تبلْورَ حول هذه المسألة تياران فكريان كبيران أحدهما ليبرالي يؤمن بوجوب تغيير حالة المرأة ومنزلتها في المجتمع الإسلامي الحديث وذلك بنزع الحجاب والسماح لها بالاختلاط بالرجل في مواطن العمل والأماكن العامّة، وبتعليمها تعليما يؤهلها لا للقيام بواجباتها المنزلية فحسب، وإنما للاضطلاع بدور أساسي في المجتمع. كما دعا هذا التيار إلى إيلاء المرأة حق اختيار الزوج وحق الطلاق وسعى إلى الحدّ من تعدّد الزوْجات. يبدأ هذا التيار برفاعة الطهطاوي وقاسم أمين وطه حسين والطاهر الحداد ونظيرة زين الدين.

وأما التيار الثاني فهو التيار السلفي. وقد كانت مواقف أصحابه من

27 ــ محمّد الصّالح بن مراد : المرجع نفسه؛ ص 120.
28 ــ محمّد عبده : المرجع نفسه؛ ص 128.
29 ــ محمّد الصّالح بن مراد : المرجع نفسه؛ ص 188.

المرأة متفاوتة من حيث درجة التعصّب والتفتّح. فلئن كانت مواقف محمد طلعت حرب والشيخ مصطفى الغلاييني وأبي الأعلى المودودي ومحمّد الصالح بن مراد مغالية أحيانا في تشدّدها، فإنّ مواقف الشيخ محمّد عبده تبدو أقرب إلى مواقف أصحاب التيار الليبرالي. وقد نسب إليه محمد عمارة في «الاعمال الكاملة للامام محمد عبده» ج II «الكتابات الاجتماعية» بعض فصول «تحرير المرأة» لقاسم أمين ومنها تعدّد الزوجات ــ حجاب النساء ــ الطلاق. وبين هذين الموقفين السلفيين موقف وسط تجلى مع جمال الدين الأفغاني في مسألة الحجاب خاصة، ورشيد رضا في ثنائه على قاسم أمين بعد صدور كتابه «تحرير المرأة»، وملك حفني ناصف في كتابها «النسائيات» الذي دَعَتْ فيه المرأة المسلمة إلى ضرورة الاعتدال والتدرّج في الأخذ بأسباب الحضارة.

2 ــ إن الظاهرة التي تلفت الانتباه تتمثل في أن التيار الليبرالي كان في أغلب الأحيان هو المبادر إلى الدّعوة إلى المواقف الجديدة. ومقابل ذلك كانَ دَوْرُ التّيار السّلفي الرَّدَّ على الأفكار المستحدثة والتحوّلات الاجتماعيّة. هذه الظّاهرة تبدو لنا مثلاً من خلال «رسالة ابن أبي الضياف في المرأة» وكتاب قاسم أمين «تحرير المرأة»؛ وهما موضوعا الفصل اللاّحق.

الفصل الرّابع

مسألة المرأة (2)

طرحت قضية المرأة المسلمة منذ بدايات عصر النهضة لاطلاع بعض العرب على المجتمعات الغربية وملاحظتهم منزلة المرأة فيها، وكذلك لاتخاذ الغربيين مكانة المرأة المسلمة في المجتمع حجة للطعن في الإسلام ووصفه بأنّه سبب للتخلف الاجتماعي ومنهم رينان وهانوتو وداركور... ومن هنا تولّد الحديث عن المرأة المسلمة. وسنتناوله من خلال نصّين ظهرا في النصف الثاني من القرن 19، أوّلهما في تونس وثانيهما في مصر.

النّص الأول «رسالة في المرأة» لابن أبي الضياف (1803 ــ 1874) وعنوانه الأصلي «أسئلة من تلقاء أوروبا وأجوبتُها». وقد حرّرها سنة 1956 وضمّنها أجوبته على 23 سؤالا وجّهها إليه أحد أعيان الفرنسيس (هو ليون روش قنصل فرنسا العام بتونس (1853 ــ 1863) فيما يرى المنصف الشنوفي). وقد اعتمد في أجوبته على شواهد من القرآن والسنّة والشعر كما رجع إلى الواقع الذي كان سائدا في تونس آنذاك.

النّصّ الثاني «تحرير المرأة» وقد وضعه قاسم أمين (1863 ــ 1908) سنة 1899. وهو متحصّل على الإجازة في الحقوق. وقد أقام بفرنسا أربع سنوات (1881 ــ 1885) درس فيها القانون. وهو إلى جانب تأثره بأعلام المدرسة السلفية (الأفغاني وعبده خاصة) قد نهل من الفكر الغربي واطلع على مؤلفات نيتشه وداروين وماركس وهيوم

وسبنسر... وهو كثير الإحالة في كتابه على القرآن والسنّة وكتب الفقه، رافض للعادات المألوفة في مجتمعه لما فيها من جور على المرأة وتنكّب عن الإسلام الحقّ. كما أنه ميال إلى وصف الحضارة الغربية مركّزا على ما تركه فيها تحرير المرأة من إيجابيات، لا يتردّد في الاستشهاد بأرنست رينان[1]، وألفونس دوديه[2] وداروين[3] وفولتير[4] ومعجم لاروس[5].

المـرأة بمـا هـي امـرأة : مسـاواة الرّجـل

طرحت قضية المساواة بين الذكر والأنثى عند ابن ابي الضياف من منطلق ديني. «الذكر والأنثى في وعد الله ووعيده سواء»[6]. إلا أنه لا يخفي تفضيل جنس الذكور على جنس الإناث «وتفضيل الذكر على الأنثى إنما المراد به تفضيل الجنس على الجنس لا الأفرادِ على الأفرادِ. فكم في النساء من سيدات تَفضُل الواحدة منهنّ ألوفا من الرّجال»[7]. أما قاسم أمين فقد نظر إلى المسألة من زاوية اجتماعية سياسية فربط بين الاستبداد السياسي ووضعية المرأة «إذا غلب الاستبداد على أمة لم يقف أثره في الأنفس عند ما هو في نفس الحاكم الأعلى، ولكنه يتصل منه بما حوله ومنهم إلى من دونهم [..]. كان من أثر هذه الحكومات الاستبدادية أن الرجل في قوّته أخذ يحتقر المرأة في ضعفها»[8].

1 ـــ قاسم أمين : تحرير المرأة ضمن الأعمال الكاملة. دراسة وتحقيق محمّد عمارة. المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر . ط 1 ـــ بيروت 1976؛ ص 35.
2 ـــ المرجع نفسه؛ الصّفحة نفسها.
3 ـــ المرجع نفسه؛ ص 70.
4 ـــ المرجع نفسه؛ ص 94.
5 ـــ المرجع نفسه؛ ص 44.
6 ـــ أحمد بن أبي الضّياف : رسالة في المرأة. حقّقها وقدّم لها منصف الشنّوفي. حوليات الجامعة التّونسيّة. العدد 5. 1968؛ ص 99.
7 ـــ المرجع نفسه؛ الصّفحة نفسها.
8 ـــ قاسم أمين : المرجع نفسه؛ ص 16.

ويفضِّل ابن أبي الضياف الذكَر على الأنثى لأنّه مؤهّل للنبوّة وللدفاع عن الدين والعِرض والوطن «الذكر أفضل من الأنثى وأبو البشر أوّل مخلوق ومنه خُلقت حوّاء أمّ البشر، والأصل أفضل من الفرع»[9] وَيَسْتَشْهِدُ بالبيت التالي :

«كُتِب القتل والقتال علينا وعلى الغانيات جرّ الذيول»[10]

وينكر قاسم أمين صحّة مِثْلِ هذا القول مُعتبرا أن المرأة «إنسان مثل الرجل لا تختلف عنه في الأعضاء ووظائفها [..] اللهم إلّا بقدر ما يستدعيه اختلافهما في الصنف»[11]. عَلَى أنّه يقرّ بأنّ المرأة أضعف من الرجل بنية وعقلا، ويُنمِي ذلك إلى ما تعرّضت إليه في تاريخها الطويل من إقصاء عن الحياة العملية التي كان ينفرد بها الرجل دونها «فاذا فاق الرجلُ المرأةَ في القوّة البدنية والعقلية فذلك إنما لأنّه اشتغل بالعمل والفكر أجيالا طويلة كانت المرأة فيها محرومة من استعمال القوتين المذكورتين»[12].

على أن ابن ابي الضياف لم يشر صراحة إلى تفوق الرجل على المرأة من حيث العقل، ولكنه ألمح في حديثه عن الزواج إلى أن للأب حرّيّة تزويج ابنته بمن شاء «لأنه أدرى بمصالحها منها»[13]. كما ذكر أن عمل الفكر ليس من مهامّ المرأة «إن المرأة في المغرب يشغلها عمل البدن عن عمل الفكر سواء في ذلك الأغنياء والكبراء والأواسط والفقراء كل على حسب مقداره وسعة داره»[14].

ويعتبر أمين أنّ تخلّف المرأة عقليا عن الرجل أمر واضح جلي إلا

9 ـــ ابن أبي الضياف : المرجع نفسه؛ ص 68.
10 ـــ المرجع نفسه؛ الصّفحة نفسها.
11 ـــ قاسم أمين : المرجع نفسه؛ ص 19.
12 ـــ المرجع نفسه؛ الصّفحة نفسها.
13 ـــ ابن أبي الضياف : المرجع نفسه؛ ص 73.
14 ـــ المرجع نفسه؛ ص 85.

أنه يعزوه الى استبداد الرجل بها، فظلت توجّه طاقاتها إلى الحسّ «مضت تلك الأزمان الطويلة على المرأة ولم يمسّ عقلها شيء من التربية الصحيحة فضعفت منها القوة العاقلة والمفكّرة وانفرد الحسّ بالتصرّف في إرادتها»[15]. غَيْرَ أن أمين يعود إلى الدين فيرى أن «التكاليف الشرعية تدلّنا على أن المرأة وُهِبَت من العقل مثلَ ما وُهِبَ الرجل»[16]. ولذلك فإن تخلّف المرأة عن الرجل عقليا ليس في نظر أمين فطريا خارجا عن سلطان التغير وإنّما هو وضع يمكن أن يزول إذا زالت علّته، يَقولُ : «أما أنّ المرأة الآن ناقصة العقل شديدة الحيلة، فهذا مما لا يختلف فيه اثنان. وهذه الحالة هي أثر من آثار الجهل والانحطاط اللذين عاشت فيهما أجيالا طويلة. ومتى زال السبب فلا شك أن المسبَّب يتبعه»[17].

على أن الرجلين يتفقان في القول بتفوّق المرأة عاطفيا على الرجل. ويجعل ابن أبي الضياف ذلك التفوق هبة إلهيّة «قدّم الله سبحانه النسوة على الرجال في حضانة الأطفال بحيث إنّ أقارب المرأة يتقدّمون على أقارب الرجل في حضن الأولاد لما خلقه الله فيهن من مزيد الحنان والشفقة والصبر على أخلاق الصبي»[18]. وَيَرى قاسم أمين أنّ المرأة «تمتاز على الرجل بغرائز طبيعية هي بها أقوى استعدادا للنجاح في التربية. ذلك أنها أصبر من الرجل فيما تحب، وأنها ألطف منه في المعاملة، وأرقّ منه في العواطف والاحساسات»[19]. وَيُورد على ذلك أقوالا لإرنست رينان وألفونس دوديه تدل على إدراك الغربيين لهذه الحقيقة.

15 ــ قاسم أمين : المرجع نفسه؛ ص 24.
16 ــ المرجع نفسه؛ ص 23.
17 ــ المرجع نفسه؛ ص 39.
18 ــ ابن أبي الضياف : المرجع نفسه؛ ص 68.
19 ــ قاسم أمين : المرجع نفسه؛ ص 35.

المـرأة في الأســرة

أطال الرجلان الوقوف عند وضع المرأة في الأسرة من حيث الزواج وشروطه وتعدّد الزوجات والطلاق. وقد تحدث ابن أبي الضياف عن البلوغ ورأى أنه شرط للزواج ولكن للأب أن يزوّج ابنته قبل البلوغ : «البنت لا تتزوج في الغالب إلا بعد البلوغ والرشد لأنه لا بدّ من الشهادة عليها بالرضى ولا يصحّ ذلك إلا بعد بلوغها. نعم للأب أن يزوّج بنته قبل البلوغ علمت أو لم تعلم لأنّه أدرى بمصالحها منها. والغالب في مجرى العادة أن العاقل لا يتزوّج إلا بالغة قادرة على مصالح المسكن وحقوق الزوجية والحكم للغالب»[20].

وينظر قاسم أمين في هذه المسألة من جهة الذكور. ذلك أن المتعلمين منهم غدوا عازفين عن الزواج لا يجدون في النساء ما يرومون تحقيقه من سعادة : «إن رجال العصر الجديد يفضلون العزوبة على زواج لا يجدون فيه أمانيهم المحبوبة»[21].

ويشير ابن أبي الضياف الى عدم معرفة الزوج زوجتَه قبل الزواج مذكّرا بأنّ «النظر إلى المرأة قبل التزوج بها جائز في الملة الإسلامية لا محذور فيه [كذا !]»[22]. وَيَجْعَلُ فِي طليعة الشروط التي ينبغي أن تتوفّر في الزوجة الدينَ ويليه الجمال ثم سائر الفضائل.

وينكر قاسم أمين على المرأة والرجل معا الزواج بدون سابق معرفة بينهما : «كيف يمكن لرجل وامرأة سَلِيمي العقل قبل أن يتعارفا أن يرتبطا بعَقد يلزمهما أن يعيشا معا وأن يختلطا كمال الاختلاط ؟»[23]. فَلاَ يكفي التعارف السطحي «إن الانجذاب المادّي ليس كافيا في الزواج بل يلزم أن يوجد أيضا توافق بين نفوس الزوجين، اي أنه يوجد [..]

20 ــ ابن أبي الضياف : المرجع نفسه؛ ص 73.
21 ــ قاسم أمين : المرجع نفسه؛ ص 89.
22 ــ ابن أبي الضياف : المرجع نفسه؛ ص 74.
23 ــ قاسم أمين : المرجع نفسه؛ ص 84.

ائتلاف بين ملكاتهما وعقولهما، ولا تَتَأتّى معرفة وجود هذا التّوافق وعدم وجوده إلا إذا خالط كلّ منهما صاحبه وَلَوْ قليلا»[24]. وَيَستقرىء أمين نصوص الشريعة الإسلامية فيخرج منها بأنّ حقوق المرأة ليست دون حقوق الرجل «منحت شريعتنا السمحاء إلى النساء حقوقا لا تنقص عن حقوق الرجل في الزواج. فلها الحق مثله في أن تتأكد من إمكان تحقيق آمالها»[25] وَيُقدّم على ذلك شواهد من القرآن والحديث وما أُثِر عن الرسول من تصرّف.

ويرى ابن أبي الضياف أن الزوجة مملوكة ودليل ذلك المهر : «إن الله لمّا أمر الزوجة بطاعة زوجها ناسب أن يدفع لها من المال ما تَعرِف به أنه مَلَك عصمتها لترى نفسها كالمملوكة له وإن كانت من بنات الملوك»[26]. وَهَذه الطاعة واجب شرعي على المرأة لا قيود له : «إن الله سبحانه أمر النساء بطاعة أزواجهن في كل ما يطلبونه منهن. [وقد] قرن طاعةَ الزوج مع مباني الاسلام»[27]. وفي هذا الإطار تتدرج وسائل العقاب التي تتراوح بين الوعظ والضرب إذ أن الشارع أباح للزوج «ضربها ضرب إصلاح وتأديب لا ضرب إضرار وانتقام»[28]. وَيَبلغ بابن أبي الضياف حرصُه على تبرير هذا السلوك إلى أن يجعل المرأة قابلة للضرب ساعية إليه إذ لا «تأنف المسلمة من ذلك لعلمها بحق الزوج الذي لابسها ولابسته، فكأنّها ضُربت بجزء منها، وربّما تستدلّ به على حبها المكين في قلبه»[29].

أما أمين فيرى أن فَهْمَ الفقهاء للزواج قاصر عن الإحاطة بمقوماته «رأيت في كتب الفقهاء أنهم يعرّفون الزواج بأنه «عَقد يملك به الرجلُ

24 ــ المرجع نفسه؛ ص 85.
25 ــ المرجع نفسه؛ ص 86.
26 ــ ابن أبي الضياف : المرجع نفسه؛ ص 75.
27 ــ المرجع نفسه؛ ص 79.
28 ــ المرجع نفسه؛ ص 81.
29 ــ المرجع نفسه؛ ص 82.

بضعَ المرأة» وما وجدتُ فيها كلمة واحدة تشير إلى أن بين الزوج والزوجة شيئا آخر غير التمتع بقضاء الشهوة الجسدانية»[30]. وعَلَى نَقيض ذلك فان القرآن عرّف الزواج تعريفا قويما في الآية : ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُم أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَودةً وَرَحْمَةً﴾[31]. وهذا دليل على أنّ الزّوجة ليست مقتصرة على ما ذكره الفقهاء[32]. ويقارن أمين بين واقع الأسرة وما ينبغي أن تكون عليه. فالزوجان بعيدان أحدهما عن الآخر وكل منهما «يعتقد أن صاحبه هو الحجاب الحائل بينه وبين السعادة، ومن هذا الاعتقاد يتكون في المنزل جوّ مشحون بالغيام والكهرباء، يعيش فيه كل منهما وقلبه ملآن بعيوب الآخر، وتبدو فيه المناقشات والمخاصمات في كل آن بسبب وبغير سبب، في الصباح وفي المساء حتى وفي الفراش»[33]. فَيَنْتُجُ عَنْ ذلك إهمال المرأة شؤونَ بيتها وهجرُ الرجل منزلَه وتعدّدُ الزوجات. أما المثقفون من الرجال «فانهم لا يرضون الارتباط بزوجة لم يروها، وإنما يطلبون صديقة يحبّونها وتحبّهم لا خادمة تستعمل في كل شيء»[34]. وَهَذَا التفكير لا يدلّ على «تفرنج» وإنما هو على عكس ذلك «رجوع في الحقيقة إلى أصول الدين وعوائد المسلمين السابقين»[35].

أما ظاهرة تعدّد الزوجات فان ابن أبي الضياف يفسّر انتشارها بغلبة الشهوة على العرب وبالرغبة في الاقتداء بالسلف الصالح «ولمّا كانت الشهوة أغلب على مزاج العرب كان استكثار الصالحين منهم للنكاح أشدّ، حتى قال حبر هذه الأمّة عبدالله بن عباس رضي الله عنهما «خير هذه الأمّة أكثرها نساء»[36]. وَيَرى ــ خلافا لما هو شائع ــ أن المرأة

30 ــ قاسم أمين : المرجع نفسه؛ ص 83.
31 ــ الرّوم/21.
32 ــ قاسم أمين : المرجع نفسه؛ ص ص 83 ــ 84.
33 ــ المرجع نفسه؛ ص 88.
34 ــ المرجع نفسه؛ ص 89.
35 ــ المرجع نفسه؛ الصّفحة نفسها.
36 ــ ابن أبي الضياف : المرجع نفسه؛ ص 76.

لا تكره تعدّد الزوجات «إن ذات الدِّين التي حظً [كذا !] الشّارع على إختيارها لا تتضرّر من ذلك لما أعدّ الله لها من جزيل ثوابه على طاعة زوجها وإرضائه ولربّما يُنَافِرُ طبعَها، وللتأسّي بسلفنا الصالح في تعدّد الزوجات وللاستعانة بضرّتها على إصلاح شؤون الدار»[37]. وَيَجْعَلُ ابن ابي الضياف الزواج بأربع أمْرًا طبيعيًّا تابعا لسنن الوجود فيقول : «وكم في عدد الأربع من الاتفاقيات فان القوائم أربع، وأصول الدنيا أربع [كذا] إمارة وتجارة وزراعة وصناعة، والعناصر أربع [كذا] والفصول أربع [كذا] وكتب الله المنزلة اربع [كذا]، وسادات النساء أربع : هاجر أم اسماعيل ومريم ابنة عمران وخديجة وفاطمة، وأصول الرياح أربع [كذا] والزوجات أربع»[38].

وقد عقد أمين لهذا الموضوع فصلا في كتابه. وهو يعتبر أن تعدّد الزوجات «من العوائد القديمة التي كانت مألوفة عند ظهور الإسلام ومنتشرة في جميع الأنحاء»[39]. ولا يَتَرَدَّدُ في جعل هذه الممارسة علامة على تأخر المرأة في الأمة ودليلا على انحطاط منزلتها، إذ هي سبب في كثرة المنازعات والجنايات و«شاهد على أن تعدّد الزوجات مثار للنزاع بين النساء وبين ضرائرهن وبين أزواجهن ومصدر شقاء الأهل والأقارب [..] ثم إن الأولاد من أمهات مختلفات ينشأون بين عواطف الشقاق والخصام»[40]. هَذَا إضافة إلى أن «في تعدّد الزوجات احتقارا شديدا للمرأة»[41].

37 ــ المرجع نفسه؛ ص ص 77 ــ 78.
38 ــ المرجع نفسه؛ ص 78.
39 ــ قاسم أمين : المرجع نفسه؛ ص 89.
40 ــ المرجع نفسه؛ ص 91.
41 ــ المرجع نفسه؛ ص 90.

ويحتج قاسم أمين بما جاء في القرآن من إباحة للتعدّد ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ، فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾[42]، ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾[43]. فَيَرى أن ذلك يمكن أن يكون دليلا على تحريم تعدّد الزوجات «ولو أن ناظرا في الآيتين أخذ منهما بتحريم الجمع بين الزوجات لما كان حكمه هذا بعيدا عن معناهما، لولا أنّ السنّة والعمل جاءا بما يقتضي الإباحة في الجملة»[44].

ولذلك فإنّ أمين يعتبر أنه يجوز للحاكم ــ منعا للجور والفساد ــ و«رعاية للمصلحة العامة، أن يمنع تعدّد الزوجات بشرط أو بغير شرط على حسب ما يراه موافقا لمصلحة الأمّة»[45] وهو يَدْعُو رجال عصره الى «أن يقلعوا عن هذه العادة من أنفسهم»[46].

أما الطلاق فيبرّر ابن ابي الضياف إباحته «بما في طباع البشر من التخالف»[47]. إلاّ أنّه لا يُقرّ التسرّع فيه : «أمّا السرعة لفعله فهي مذمومة وغير واقعة إلا في النادر الذي لا حكم له»[48].

وقد أفرد قاسم أمين للطلاق فصلا كاملا بدأه بالإشارة إلى أنّ الطلاق «حق لا يُرتاب فيه»[49]. عَلَى أن هذا لا ينبغي أن يتخذ ذريعة للتساهل في الطلاق. لذلك يرجع أمين إلى القرآن لينظر في آياته المقرِّرة للطلاق وأحكامه فيلاحظ أن «شرعنا الشريف قد وضع أصلا عاما يجب أن تردّ

42 ــ النّساء/3.
43 ــ النّساء/129.
44 ــ قاسم أمين : المرجع نفسه؛ ص 93.
45 ــ المرجع نفسه؛ الصّفحة نفسها.
46 ــ المرجع نفسه؛ الصّفحة نفسها.
47 ــ ابن أبي الضياف : المرجع نفسه؛ ص 90.
48 ــ المرجع نفسه؛ ص 91.
49 ــ قاسم أمين : المرجع نفسه؛ ص 95.

إليه جميع الفروع في أحكام الطلاق، وهو أن الطلاق محظور في نفسه مباح للضرورة»[50]. وَهُوَ يأخذ على الفقهاء توسّعهم في أمر الطلاق حتى قضوا بِوُقُوعِهِ على المُكْرَهِ والمخطىء والهازل والسكران وأجازوا الطلاق بالثلاث دفعة واحدة. والرأي عند أمين أن الطلاق وهو إلغاء لعقد الزواج لا ينبغي أن يكون أمرا بسيطا «لا يمكنني أن أفهم أن الطلاق يقع بكلمة، لمجرد التلفظ بها مهما كانت صريحة [..] كما فهمه الفقهاء وصرّحوا به في كتبهم من أنه التلفظ بحروف ط ل ا ق»[51].

ومن ثمّ طالب أمين بأمرين : أولهما وضع قانون للطلاق يقيّده ويجعله من اختصاص المحكمة. فـ«لا يصحّ الطلاق إلا إذا وقع أمام القاضي أو المأذون وبحضور شاهدين، ولا يقبل إثباته إلا بوثيقة رسمية»[52]، وَثَانيهما إعطاء المرأة حق المطالبة بالطلاق «فلا يمكن أن تنال المرأة ما تستحق من الاعتبار والكرامة إلا إذا مُنحت حق الطلاق»[53].

المرأة في المجتمع

وقد نظر الرجلان في وضع المرأة في المجتمع من زوايا ثلاث ثقافية واقتصادية وأخلاقية.

فمن الناحية الثقافية يقصر ابن أبي الضياف تعلّم المرأة على الدين ولا يرى جدوى في تعليمها غير «ما يلزمها ضرورة في ديانتها [..] ولا فائدة لها في تعلّم ما زاد على ذلك»[54]. ويعلّل ذلك بأمرين : عاطفي وأخلاقي : فالعاطفي أن المرأة العالمة لا تستطيع أن تحب زوجها إذ «يشتغل قلبها عن زوجها بممارسة العلم. فقلّ أن يجتمع حبّ العلم

50 ــ المرجع نفسه؛ ص 97.
51 ــ المرجع نفسه؛ ص 101.
52 ــ المرجع نفسه؛ ص 64.
53 ــ المرجع نفسه؛ ص 106.
54 ــ ابن أبي الضياف : المرجع نفسه؛ ص 70.

وحبّ غيره في قلب واحد»[55]. والأخلاقي أن الاشتغال بالعلم يؤدي إلى الاختلاط بين أفراد الجنسين «فتعلم المرأة والحالة هذه للعلوم لا يفيدها إلا مذمّة التشبّه بالرجال المكروه عند المسلمين»[56].

أما قاسم أمين فيستنكر إبقاء المرأة جاهلة. ويرى أنها لا تكون قادرة على القيام بوظائفها في الأسرة إلا إذا نالت من التعليم نصيبا كافيا «فيجب أن تتعلّم كلّ ما ينبغي أن يتعلّمه الرجل من التعليم الابتدائي على الأقل»[57]. وَبِدُون هذا التعليم تظل المرأة محاصرة بالخرافات والأساطير ولا تحقق إنسانيتها «المرأة محتاجة إلى التعليم لتكون إنسانا يعقل ويريد»[58]. وَلَمَّا كانت المرأة المدرسةَ الأولى التي يتخرج على يديها النشء فان تعليمها وتربيتها من أوكد الأمور، لا بل ان «تعليم البنات مقدّم على تعليم الذكور»[59].

ولا يرى أمين وجها للربط بين تعليم المرأة وفساد أخلاقها، يَقُولُ : «وأما كون التعليم يفسد أخلاقها، فهذا ننكره ونشدد النكير عليه»[60]. وَمَعَ ذلك فانه يقنع بتعليم المرأة في المرحلة الابتدائية «لست ممن يطلب المساواة بين المرأة والرجل في التعليم فذلك غير ضروري، وإنما أطلب الآن ولا أتردّد في الطلب أن توجد هذه المساواة في التعليم الابتدائي على الأقل»[61].

ومن الناحية الاقتصادية يرى ابن أبي الضياف أنّ عمل المرأة يجب أن ينحصر في البيت. ولذلك فإنّها معفاة من معرفة أسباب الكسب وأسراره «أما أحوال المنزل وسائر ما يتعلق به فهي الأميرة على ذلك

55 ـــ المرجع نفسه؛ الصّفحة نفسها.
56 ـــ المرجع نفسه؛ ص 71.
57 ـــ قاسم أمين : المرجع نفسه؛ ص 20.
58 ـــ المرجع نفسه؛ ص 21.
59 ـــ المرجع نفسه؛ ص 36.
60 ـــ المرجع نفسه؛ ص 39.
61 ـــ المرجع نفسه؛ ص 36.

[..] وأما أسباب الكسب التي أراح الله النساء من تَعَبِهِ [كذا] فحجاب الله المضروب عليهن حَجَبَهُنَّ عن معرفة دقائقه وأسراره»[62]. وَمِنْ هنا فهو يرى ألا تختلط النساء بالرجال، يَقُولُ : «الطريق المغني عن الغيرة ألا يدخل الرجال على النساء ولا تخرج النساء إلى الأسواق»[63].

ويعتبر قاسم أمين أن إرغام المرأة على البقاء بالبيت دليل على امتهان الرجل إياها : «من احتقار المرأة أن يحال بينها وبين الحياة العامة والعمل في أي شيء يتعلّق بها»[64]. وَيَرَى أنْ لاَ فرق بين المرأة المصرية والمرأة الغربية من حيث القدرة على الاشتغال بمختلف الأعمال. وإنما الفرق بينهما جهلُ المصرية وإهمال تربيتها. وهو ينظر إلى مسألة عمل المرأة من حيث علاقتها بالحالة الاقتصادية العامة للبلاد إذ المرأة طاقة إنتاج مهدرة «ولو أُخِذ بيدها إلى مجتمع الأحياء [..] لصارت نفسا حيّة فعالة، تنتج بقدر ما تستهلك، لا كما هي اليوم عالة لا تعيش إلا بعمل غيرها، ولكان ذلك خيرا لوطنها لما ينتج عنه من ازدياد الثروة العامة والثمرات العقلية فيه»[65]. وَيَجْعَلُ أمِين البطالة التي فرضت على المرأة أكبر أسباب الفساد. مستشهدا بما أورده الشيخ محمد عبده في «رسالة التوحيد» إذ قال إنّ الإسلام طالبَ بالعمل كلّ قادر عليه وقرّر أن لِكُلّ ﴿نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾[66] فلم يميّز ههنا بين ذكر وأنثى.

ومن الناحية الأخلاقية كان ابن أبي الضياف من المدافعين عن الحجاب «فالأسلم ألا تخرج المرأة إلا لضرورة مستورَة العورة بل والوجه الذي ليس بعورة. ولذلك رغبت النسوة في هذه العادة لأنها مبنية

62 ـــ ابن أبي الضياف : المرجع نفسه؛ ص 89.
63 ـــ المرجع نفسه؛ ص 87.
64 ـــ قاسم أمين : المرجع نفسه؛ ص 17.
65 ـــ المرجع نفسه؛ ص 21.
66 ـــ البقرة/286.

على أساس ديني»[68]. وَقَدْ بلغ به ذلك إلى تفضيل عدم صلاة المرأة في المسجد «وإذا كان شهود الجماعة في المسجد غير واجب عليها فقعودها في بيتها أسلم لِعرضها ولقلب زوجها»[69]. وَهَذَا الموقف يدل على أن النظرة الاجتماعية المحافظة لا تعتمد في بعض مواقفها على الدين ان اختلف وبعض العادات التي تخدم مصالح الرجال.

اما قاسم أمين فقد خصّ هذه المسألة بفصل نظر فيه إلى الحجاب من وَجْهَيْهِ الدّيني والاجتماعيّ معتبرا إيّاه «مانعا عظيما يحول بين المرأة وارتقائها وبذلك يحول بين الأمة وتقدّمها»[70]. وَقَدْ تصدّى أمين لدراسة موقف الشرع من الحجاب فرأى فارقا كبيرا بين تحرّر الإسلام وتضييق الناس على أنفسهم وإضرارهم بالمرأة. وهو لا يطالب بإزالة الحجاب «إني لا أزال أدافع عن الحجاب واعتبره أصلا من أصول الآداب التي يلزم التمسك بها، غير أني أطلب أن يكون منطبقا على ما جاء في الشريعة الإسلامية»[71] وهو يعني بذلك أن يباح للمرأة كشف وجهها وكفّيها.

ومن الناحية الاجتماعية بيّن أمين مضارَّ الحجاب وأنكر قول القائلين بأنه سبيل إلى عفّة المرأة «إنّ القول بأنّ الحجاب موجب للعفة وعدمَهُ مجلبة للفساد قول لا يمكن الاستدلال عليه»[72]. وهو يرى أن الحجاب مانع للمرأة من استكمال تربيتها، ويستشهد بـ«نساء نصارى الشرق»[73] ونِسَاء أوروبا ونساء أمريكا[74] ليبيّن أنّ اختلاط النساء بالرجال لا ينجرّ عنه الفساد ضرورة. ورغم هذَا كله فان أمين يراعي

68 ــ ابن أبي الضياف : المرجع نفسه؛ ص 87.

69 ــ المرجع نفسه؛ ص 97.

70 ــ قاسم أمين : المرجع نفسه؛ ص 54.

71 ــ المرجع نفسه؛ ص 43.

72 ــ المرجع نفسه؛ ص 58.

73 ــ المرجع نفسه؛ الصّفحة نفسها.

74 ــ المرجع نفسه؛ ص 59.

مبدأ التدرّج في التخلي عن الحجاب «إني لا أقصد رفع الحجاب الآن دفعة واحدة [..] وإنّما الذي أميل إليه هو إعداد نفوس البنات في زمن الصّبا إلى هذا التغيير»[75].

لقد أفضت بنا هذه المقارنة بين «رسالة ابن ابي الضياف في المرأة» و«تحرير المرأة» لقاسم أمين الى تبيّن وجوه الاختلاف بينهما وهو اختلاف يصل أحيانا إلى حدّ التناقض. ولعلّ السبب الأصليّ في ذلك — بالإضافة الى الفوارق الزمنية والثقافية — يعود إلى التباين بين الأثرين من حيث الطبيعة والغاية. ذلك أن ابن أبي الضياف كان يردّ على أحد أعيان الفرنسيس ويحاول أن يزيل عن ذهنه تلك الصورة السلبية التي يحملها عن المرأة المسلمة. ومن ثمّ كانت رسالته دفاعية أساسا.

أما قاسم أمين فانه انطلق من مجتمعه فلاحظ ما كان يهيمن عليه من عادات مسيئة إلى المرأة ومعرقلة لتطوّر البلاد فانبرى ينقدها ويبيّن مساوئها ويسفّه القائلين بها فجاء كتابه في صيغة هجومية قوامها الهدم والبناء.

ولئن خُيِّلَ إلينا أن المراجع التي اعتمدها الرجلان واحدة — هي القرآن والسنة وأقوال السلف وأعمالهم — فإنّنا لا نلبث أن نتبين بينهما فَجًّا سحيقا. فابن أبي الضياف يورد هذه الشواهد حين يقصد إلى دَكِّ معتقدات السَّائِلِ والذود عن الإسلام وبيان تحامل الغربيين عليه وجهلهم إياه. أما فيما عدا ذلك فانّ مرجعه الأساسي هو الواقع. وهو يدافع عن العادات التي دأب عليها الناس وان لم تكن متلائمة وروح الإسلام من قبيل تجهيل المرأة والإكثار من الزوجات والحجاب الذي يصل إلى ستر الوجه وتزوّج المرأة دون البلوغ وعدم اختيارها زوجها. ولذلك فاننا لا نذهب مذهب المنصف الشنوفي في اعتباره ابن أبي الضياف سلفيا معتدلا وانما نعتبره صاحب موقف محافظ في شأن المرأة.

75 — المرجع نفسه؛ ص 68.

أما قاسم أمين فانه بنى كتابه ودعوته على مقابلة أساسية بين العادات الفاشية في مجتمعه فيما يتعلق بالمرأة وبين ما جاء به الإسلام. وهاجم تسلّط الرجل على المرأة وحرمانه إياها من أبسط حقوقها. ولم يتردّد في نقد الفقهاء في بعض مواقفهم الدالة على الجمود والسطحية. فهو يهدّ بمعول الدين ما استقرّ في الأذهان من معتقدات صدئة (كالحجاب وتعدّد الزوجات والطلاق وتعليم المرأة...) مُعْلِنًا أن التغيّر سُنَّةٌ كَوْنِيَّةٌ تنطبق على المسلم اِنْطِبَاقَهَا على غيره، مُبَيِّنًا أنَّ ما يدعو إليه من تغيير لا يتعارض وجوهر الإسلام.

فلا غرابة إذن أن نَسِمَ فكر قاسم أمين بانه سلفيّ. ويؤيد رأينا ما أشار اليه محمد عمارة في تَقْدِيمِهِ للأعمال الكاملة لقاسم أمين من أنَّ الرجل كان مِمَّنْ «اقتربوا من حلقة جمال الدين الأفغاني ومدرسته الفكرية»[76]. كما كان «المُتَرْجِمَ الخاص للامام محمد عبده في باريس»[77]. وقد لاحظ محمد عمارة أن فصول «الحجاب الشرعي» و«الزواج» و«تعدّد الزوجات» و«الطلاق» قد وضعها محمد عبده نفسُه[78].

ورغم بعد العهد بيننا وبين هذين الأثرين فان مسألة المرأة لا تزال تستقطب اهتمام المفكرين العرب والمسلمين إلى اليوم. وقد دلّت الأحداث على أن دعوة أمين آتتْ أُكْلَهَا وكانت أكثر ملاءمة لمقتضيات التطور الاجتماعي من موقف ابن أبي الضياف.

76 ــ محمّد عمارة : أعمال قاسم أمين الكاملة (مذكور)؛ ص 20.
77 ــ المرجع نفسه؛ ص 21.
78 ــ المرجع نفسه؛ ص 139.

الخــاتمــة

لقد حاولنا في الفصول السّابقة أن ننظر في عصر النهضة العربية منذ بوادرها إلى اشتداد عودها. واستعرضنا جملة من القضايا التي تناولها المفكرون العرب في هذه الحقبة أدرجناها في محاور ثلاثة : ثقافيّ وسياسيّ واجتماعي. فأثرنا في المحور الثقافي قضيّتين أساسيّتيْن هما صورةُ أوروبّا والتّيّارُ العلماني. وأثرنا في المحور السياسي قضايا إصلاح النّظام السّياسي والخلافة والقوميّة. وأثرنا في المحور الاجتماعي قضيتي التعليم والمرأة. ولئن لم نتطرّق إلى قضايا أخرى من قبيل نشأة الفكر الوطني واتجاهات الفكر السلفي وتيار الجامعة الإسلامية وغيرها فإن ما تعرّضنا إليه من مسائل دلّنا دلالة واضحة على أن المفكرين العرب قد اهتموا بمختلف جوانب النهضة ممّا ينمّ عن وجود مشروع نهضويّ شامل.

وقد لاحظنا في أغلب مراحل هذا الكِتَاب وجود نَزْعَتَيْنِ مُتَقَابِلَتَيْن تعكس كلّ منهما موقفا مخصوصا. فالنّزعة الأولى يؤمن أصحابها بالغرب نموذجا حضاريا فيقبلون عليه ويذوبون فيه ويدافعون عن مقولاته وقِيَمِه، أما النزعة الثانية فأصحابها يحترزون من الغرب ويزوّرون عنه ويلوذون بالماضي العربي الإسلامي فيتخذونه مثلا أعلى يرومون بعثه من جديد. ومن هذا التقابل تولّدت مناقشات ومجادلات ومساجلات وَسَمَتْ عصر النهضة بحيوية فكرية مكّنت من إنضاج المواقف وتجذّرها وزحزحتها أحيانا عن مواضعها الأصلية.

غير أن بعض المفكرين المعاصرين يرى في هذه الثنائية ضربا من التناقض في مستوى الأشخاص والتيارات نشأ عن قطيعة بين الفكر والواقع الذي ظهر فيه : «فالإصلاح الديني عند محمد عبده هو العودة

إلى الينبوع، أي الإسلام، ولكن دون مساس بمنجزات العصر التكنولوجية. والدعوة السلفية ذاتها تتخذ من الإسلام إيديولوجية أما الحضارة الحديثة فهي قابلة للاستهلاك المادي لا للتفكير العقلاني. والدعوة العلمية لدى البعض تعني العلم الطبيعي وليس المنهج العلمي. ولقد أدّى ذلك كله إلى نشأة الازدواجية الساكنة منذ عصر الطهطاوي كبديل للتفاعل الديناميكي.. سواء بين الإسلام والغرب أو بين مصر وحضارة البحر الأبيض المتوسط أو بين مصر وجذورها الفرعونية أو بين مصر والإسلام. ومصدر ذلك أن ثقافة النهضة في خطوطها العامة كانت انعكاسا ذهنيا للخارج (سواء كان الخارج هو الغرب أو مصر القديمة ذاتها أو الإسلام) وليست احتياجا موضوعيا للواقع الاجتماعي»[1].

وكأنّ هذا الازدواج في الفكر العربي الحديث قد منعه من التقدّم وحال دونه ودون صياغة مشروع نهضوي واضح متكامل «لم يستطع الخطاب النهضوي العربي طوال المائة سنة الماضية إعطاء مضمون واضح ومحدّد، ولو مؤقتا، لمشروع «النهضة» التي يبشر بها. [..] ولم يستطع نفس الخطاب وطوال المائة سنة الماضية التقدّم ولو خطوة واحدة على طريقة صياغة «مشروع نهضة ثقافية» سواء على مستوى حلم مطابق أو على صعيد التخطيط العلمي، بل لقد ظل ينوس بين طرفي معادلة مستحيلة الحل، معادلة «الأصالة والمعاصرة» التي تطمع إلى تحقيق التوافق والتكامل بين سلطتين مرجعيتين مختلفتين تماما، متنافستين ومتصارعتين بحكم انتمائهما إلى زمنين ثقافيين مختلفين، ونمطين حضاريين متباينين : سلطة النموذج العربي الإسلامي الوسيطي، وسلطة النموذج الأوروبي المعاصر.»[2].

1 ـــ غالي شكري : النّهضة والسّقوط في الفكر المصريّ الحديث. ط 2. دار الطّليعة. بيروت 1982؛ ص ص 279 ـــ 280.

2 ـــ محمّد عابد الجابري : الخطاب العربيّ المعاصر. ط 1. دار الطّليعة ـــ بيروت 1982؛ ص 180.

وقد لاحظنا أن طرح القضايا كان عادة ذا بعد عربي أو إسلامي، إلا أن بعض المفكرين اقتصروا على النظر في بعض المسائل من زاوية وطنية ضيقة. وليس من شك في أن هذا الاتجاه الوطني قد واكب نموّ التيار الليبرالي الذي كان أكثر التصاقا بالواقع من التيارات الأخرى، إلا أنّه كان أيضا اتجاها براغماتيا كثير التعرّجات والانعطافات.

ولكن ماذا بقي الآن من كل هذه الرؤى والمواقف المتقابلة المتضاربة المتصارعة في الفكر العربي في عصر النهضة؟ إن هذه المجادلات شكلت بدون شك مهادا لما تلاها إذ «لا يغيب عن الأذهان أن الاتجاهات الفكرية العربية التي تكوّنت في عصر النهضة تُشكّل القاعدة المتينة التي بُنِيَتْ عليها الاتجاهات الفكرية العربية المعاصرة. وما دعوات الإصلاح الديني والحركات والأحزاب السياسية والمذاهب الاجتماعية والاقتصادية التي ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى سوى استمرار وامتداد لتلك التي نمت وترعرعت في عصر النهضة»[3].

غَيْرَ أنَّ الصّلة بين فكر عصر النهضة الذي تناولنا طرفا منه فيما سبق من حديثنا، والفكر العربي اللاحق ليست صلة بسيطة بل داخلتها انقطاعات كثيرة قضت على كثير من الجهود بالفناء، ولعلّ السبب في ذلك يتمثل أساسا في التّغيّرات المادية والمعنوية التي طرأت على المجتمعات العربية، إذ «يتميّز عصر النهضة في الوطن العربي عموما، وفي مصر على وجه الخصوص بدرجات متفاوتة من «الانقطاع» ومعدّلات مختلفة من «البطء». ولا يعني الانقطاع فِقْدانَ التَّواصل والاستمرارية، كما أن البطء لا يعني وحدة الإيقاع في خطوات متباعدة. ذلك أن تقاليد الفجر الأول للنهضة ظلت سارية المفعول في كل مرحلة جديدة، تحمل في ثناياها التساؤلات الجوهرية التي طرحها الرّوّاد، وأجوبة العصر الجديد عليها. ويعني ذلك أن هناك نوعا من الاستمرار

3 ـــ علي المحافظة : الاتجاهات الفكريّة عند العرب في عصر النّهضة (1798 ـــ 1914) ـــ الأهليّة للنّشر والتّوزيع بيروت 1975. ص 10.

ولكنه استمرار متقطع ـــ إن جاز التعبير ـــ عن الفجوات التي باعدت بين السِّياق السياسي للمجتمع، والتجْسِيدات الفكريَّة للنهوض الحضاري. كذلك، فانه كان استمرارا بطيئا، لأن المرحلة الجديدة لم تكن تبدأ من حيث انتهت المرحلة السابقة عليها، وانما كانت تطرح الأسئلة ذاتها، ولا يتقدّم الجواب بقدر أكبر من التحليل والتركيب»[4].

ولئن كان القول بالاستمرارية يستوجب شيئا غير قليل من الاحتراز فلا يقبلها البعض إلا عبر بَوَّابَتَيْ التّقطّع والبطء، فان فَريقا آخر من الدارسين لا يرى من وجه للعلاقة بين ما أفرزه الفكر العربي في بداية عصر النهضة وما أفرزه بعد ذلك إلا التكرار والاجترار معتبرا أن «القضايا التي طرحها الفكر النهضوي العربي في القرن الماضي هي نفسها التي يستعيدها اليوم الفكر العربي المعاصر، ولكن لا ليعيد طرحها طرحا جديدا على ضوء ما مرّ من تجارب وتطوّرات داخل العالم العربي وخارجه، وبعقل جديد تماما، بل ليعود فيجترّها اجترارا، واقفا في الغالب عند حدود المطالبة والتمنّي»[5].

فمنذ الطّهطاويّ في كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» (1834) والفكر العربيّ الحديث يَجْعَلُ من التّوفيق بين مقتضيات الحداثة وَدَوَاعي الأصالة مَقُولَتَهُ الأساسيّة.

وحتّى أكثر المفكّرين رفضا للتّوفيق بين هذين الطّرفين وأشدّهم نزوعا إلى التّطرّف والاقتصار على هذا الطّرف دون ذاك إنّما كانوا يحدثون بتطرّفهم ذاك ضربا من التّنظيم الذّاتيّ في بنية الفكر العربيّ الحديث الشاملة، بحيث تَكون لنا في كِلْتَا الحالتين معادلة دقيقة هي معادلة الحداثة والأصالة. وما النّصوص التي استقرئت في هذا الكتاب إلاّ شاهد على ذلك.

4 ـــ غالي شكري : المرجع نفسه؛ ص ص 163 ـــ 164.
5 ـــ محمّد عابد الجابري : المرجع نفسه؛ ص ص 7 ـــ 8.

لقد كانت مقولة التّوفيق هذه أهمّ المقولات تحكّما في بنية الفكر العربيّ. كما كانت في الوقت نفسه أكثر المقولات عرضة للنّقد فَبِسَبَبِ خضوع هذا الفكر لهذه المقولة اعتُبِر فكرا تلفيقيّا، متأزّما، غير مُنْتج... والرّأي عندنا أنّ إمساك هذا الفكر بطرفي معادلة الحداثة والأصالة معا هو الذي يجعله فكرا حيّا دائما، حائرا دائما، متجاوبا دائما مع صيرورة التّاريخ وجدليّته القائمتين على تتابع القديم والجديد وتصارعهما.

على أنّه من خلال مَسْكِهِ بطرفَيْ هذه المعادلة الدّقيقة كان متجاوبا كذلك، وعلى نحو مّا مع الواقع المعيش رغم ما قد يبدو في هذا القول من مفارقة عجيبة. ذلك أنّه في صورته هذه قَدْ ظلّ يسير بالتّوازي مع هذا الواقع القائم هو نَفْسُهُ على التّوفيق المستمرّ بين الطّارف والتّالد في كلّ مجالات حياتنا اليوميّة تقريبا.

على هذا النّحو يبدو لنا الفكر العربيّ الحديث في القرن التّاسع عشر وبداية القرن العشرين المهاد النّظريّ الذي تشكّلت في أحضانه ملامح الإنسان العربيّ الحديث والمعاصر بل وربّما ملامح الانسان العربيّ في المستقبل.

ومهما يكن أثر هذه الحقبة ضئيلا في واقعنا الراهن فإنه على الأقل أثر يرتبط بحركة وعي ذاتيّتنا وَاختلافنا عن الآخر، وإن كان هذا الوعي منشدّا إلى الانفعال أكثر من انشداده إلى الفعل : «أجل لقد تركت فينا السيرورة التاريخية التي عشناها طوال المائة سنة الماضية آثارًا لا حصر لها، بعضها يجد مصدره في التحدّي الحضاري الغربي الذي أيقظنا من سباتنا، والذي ربطنا به متخذا من نفسه «مركزا» ومنا «محيطا» أو جزءا من «المحيط» (في الميدان الفكري أيضا)، بينما يجد بعضها الآخر مصدره في ردّ فعلنا على ذلك التحدّي، رد الفعل الذي لجأنا فيه إلى جعل «الماضي» ــ ماضينا نحن ــ «مركزا» للتاريخ كلّه، والباقي

«محيط». لقد كانت المائة سنة الماضية بالنسبة لنا، بمثابة «عصر تدوين» آخر رسمنا خلاله في وعينا، وبكيفية سيئة جدا، صورة للماضي والمستقبل، لـ«نحن» و«الآخر» رسمناها منفعلين لا فاعلين. يقودنا «عقل» غير واع بذاته، عقل تائه يبحث عن تمتين علاقته بـ«عقل» الماضي بدل أن يعمل على تدشين قطيعة معه»[6].

وسواء أكانت العلاقة بيننا وبين فجر عصر النهضة علاقة استمرار أم قطيعة، وسواء أكان وعينا بذاتيتنا كاملا أم منقوصا، وسواء أتلمّسنا طريقنا أم مازلنا نبحث عنه، فلا مجال للشك في أن الفكر العربي قد شهد في هذه الفترة الخطيرة هزّات عنيفة وأعاد النظر في كثير من المسلّمات التي تحكمت فيه طوال عصور الانحطاط. ولعل هذا كاف لدفعنا إلى مزيد التعمّق في خصائص هذا الفكر حتى نُدرك قانون تطوّره وتدهوره ولنمهّد الطريق لبناء موقع لنا أفضل في عالم أفضل.

6 ـــ المرجع نفسه؛ ص 190.

قائمة المصادر والمراجع

سعينا في هذه القائمة إلى عدم تكرار عناوين الكتب التي وردت في الإحالات الدّاخلية، وتعمّدنا عدم الفصل بين المصادر والمراجع، وبين الكتب المفردة والمقالات.

أ ــ العربيّة

أمين (أحمد) : زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.

أنطونيوس (جورج) : يقظة العرب (ط 1 بالانقليزية، 1938) ترجمة ناصر الدين الاسد وإحسان عباس، ط 5، دار العلم للملايين، بيروت، 1978

تاجر (جاك) : حركة التّرجمة بمصر خلال القرن التاسع عشر. دار المعارف بمصر، د.ت.

حوراني (ألبرت) : الفكر العربي في عصر النّهضة (1798 ــ 1939) ترجمه عن الانقليزية كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، 1968.

خالد (أحمد) : أضواء من البيئة التونسيّة على الطاهر الحدّاد ونضال جيل. الدار التونسيّة للنشر، 1979.

خدّوري (مجيد) : الاتّجاهات السّياسيّة في العالم العربي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1972.

الخولي (أمين) : المجدّدون في الاسلام، الجزء الأوّل، دار المعرفة، 1965.

خير الدين : أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، حقّقه وقدّم له المنصف الشنوفي، الدار التونسيّة للنشر، 1972.

الدرعي (أحمد) : حياة الطاهر الحدّاد، تحقيق وتقديم محمّد أنور بوسنينة. الدار العربيّة للكتاب، ليبيا ــ تونس، 1975
زيدان (جرجي) : تراجم مشاهير الشرق، الجزء الأول، ط 3، دار مكتبة الحياة، د.ت. والجزء الثاني، ط 2، دار الهلال، 1911.
شرابي (هشام) : المثقفون العرب والغرب : عصر النهضة 1875 ــ 1914، دار النهار للنشر، بيروت، 1971.
شكري (محمّد فؤاد) : بناء دولة مصر محمّد علي ــ ط 1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1948 (مؤلّف جماعي).
طليمات (عبد العزيز) : الكتابة السّلفيّة بين إعجازين ــ مجلة الثقافة الجديدة (المغرب)، ع 22 (1981). ص ص. 19 ــ 29.
عبد السّلام (أحمد) : ابن أبي الضّياف، حياته ومنزلته ومنتخبات من آثاره، ط 1، الدار العربيّة للكتاب، 1984.
عبد اللطيف (كمال) : سلامة موسى وإشكالية النهضة. دار الفارابي، بيروت، 1982.
(فصل : الخطاب النهضوي المعاصر : إشكاليته الرئيسيّة ومفاهيمه الكبرى)
عبد الملك (أنور) : دراسات في الثقافة الوطنية، دار الطليعة، بيروت، 1960.
عبد الملك (أنور) : الفكر العربي في معركة النّهضة، ط 1، دار الآداب، بيروت، 1974.
عبّود (مارون) : رواد النّهضة الحديثة ــ دار الثقافة، بيروت، 1966.
عمارة (محمّد) : فجر اليقظة القوميّة، دار الكتاب العربي، 1967.

عمارة (محمّد) : قاسم أمين : تحرير المرأة والتمدّن الإسلامي. دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت، 1985.

عوض (لويس) : تاريخ الفكر المصري الحديث، الجزء الثاني : الفكر السياسي والاجتماعي، ط 3، دار الهلال، 1969.

عوض (لويس) : المؤثرات الأجنبيّة في الأدب العربي الحديث.
(1) قضية المرأة، ط 2، دار المعرفة، القاهرة، 1966.

فهمي (ماهر حسن) : قاسم أمين، المؤسسة العربيّة العامّة للتاليف والتّرجمة والنشر، القاهرة، د.ت.

قدورة (زاهية) : تاريخ العرب الحديث، دار النهضة العربيّة، بيروت، 1973.

ماضي (أحمد) : شبلي شميّل رائد العلم والتفكير العلمي في الشرق العربي ــ مجلة شؤون عربية، ع 20، نوفمبر 1982، ص ص 96 ــ 112.

المراكشي (محمّد الصالح) : مفهوم الرّحلة من خلال كتاب محمد بيرم الخامس «صفوة الاعتبار»، حوليات الجامعة التونسية، ع 17 (1979)

مرشد (محمّد) : بحثا عن الأسس النّظريّة لفكر الأفغاني وعبده مجلة الثقافة الجديدة (المغرب)، ع 22، (1981)، ص ص 94 ــ 102.

مسعود (جبران) : لبنان والنّهضة العربيّة الحديثة. ط 1، بيت الحكمة، بيروت، 1967.

موسى (سلامة) : نظريّة التّطوّر وأصل الانسان ــ سلامة موسى للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 6، 1963 (ط 1 1928)

ب ـ الأعجميّة :

دائرة المعارف الإسلاميّة بالفرنسيّة في طبعتيها الأولى والثّانية : ابن أبي الضياف ـ إصلاح ـ الأفغاني ـ أهل الحلّ والعقد ـ تنظيمات ـ حكم ـ خليفة ـ دستور ـ عبده ـ عربيّة ـ قوميّة ـ الكواكبي...

Abdelmalek (Anouar) : Idéologie et renaissance nationale : l'Egypte moderne, Editions Anthropos, Paris, 1969.

Chennoufi (Ali) : Un savant tunisien du XIX[e] siecle : Muhammad As-Sanusi : sa vie et son œuvre, Publications de l'Université de Tunis, 1977.

Gardet (Louis) : L'Islam, religion et communauté, Editions Desclée de Brouwer, 1970.

Gibb (H.A.R.) and Bowen (Harold) : Islamic Society and the West, (First Edition, 1950), Oxford University Press, 1957.

Jargy (Simon) : Les origines culturelles du nationalisme arabe, Orientalia Hispanica, Vol I, 1974, pp.411 - 427.

Laoust (Henri) : Introduction à l'étude de l'enseignement arabe en Egypte, REI, VII, 1933, pp.301 - 351.

Laroui (Abdallah) : L'idéologie àrabe contemporaine, Editions Maspéro, Paris, 1967.

X : Le panislamisme et le panturquisme, RMM, Mars 1913, Vol. XXII, pp.179 - 220.

الفهـــرس

القسم الرّابع
التّفكير الاجتماعي في عصر النّهضة

صدر في سلسلة «مفاتيح»

حسيــن الواد
... مدخل الى شعر المتنبي

عمر الشارني
المفهوم في موضعه
أو في العلاقة بين الفلسفة والعلوم

شكري المبخوت
سيرة الغائب بسيرة الآتي
السيرة الذاتية في كتاب «الأيام» لطه حسين

محمد القاضي وعبد الله صولة
الفكر الاصلاحي عند العرب في عصر النهضة

تلتقي في هذا الكتاب نصوص معالم لمفكّرين أعلام، جمع بينهم حلم واحد، هو تقدّم العرب والمسلمين واضطلاعهم بدور فاعل في التّاريخ؛ وفرّقت بينهم المسالك الموفية على تلك الغاية. فنجمت بينهم مناقشات ومساجلات سعينا في هذا العمل إلى النّظر فيها وتبيّن منطلقاتها ومقوّماتها وأهدافها.

محمّد القاضي

ـ أستاذ مساعد بكلّيّة الآداب بمنّوبة ـ جامعة تونس الأولى
ـ درّس الأدب الحديث والمناهج الحديثة في الأدب والنّقد.
ـ له مقالات منشورة في النّصُوص السّرديّة العربيّة.
ـ نشر له كتاب «الأرض في شعر المقاومة الفلسطينيّة» ـ الدّار العربيّة للكتاب ـ 1982.

عبدالله صولة

ـ أستاذ مساعد في الأدب الحديث بكلّيّة الآداب بمنّوبة ـ جامعة تونس الأولى.
ـ له مقالات منشورة حول الأدب العربيّ الحديث، شعره ونثره، وحول علم الأسلوب.

ISBN : 9973 - 703 - 17 - 0 (Ed. Complète)
ISBN : 9973 - 703 - 21 - 9